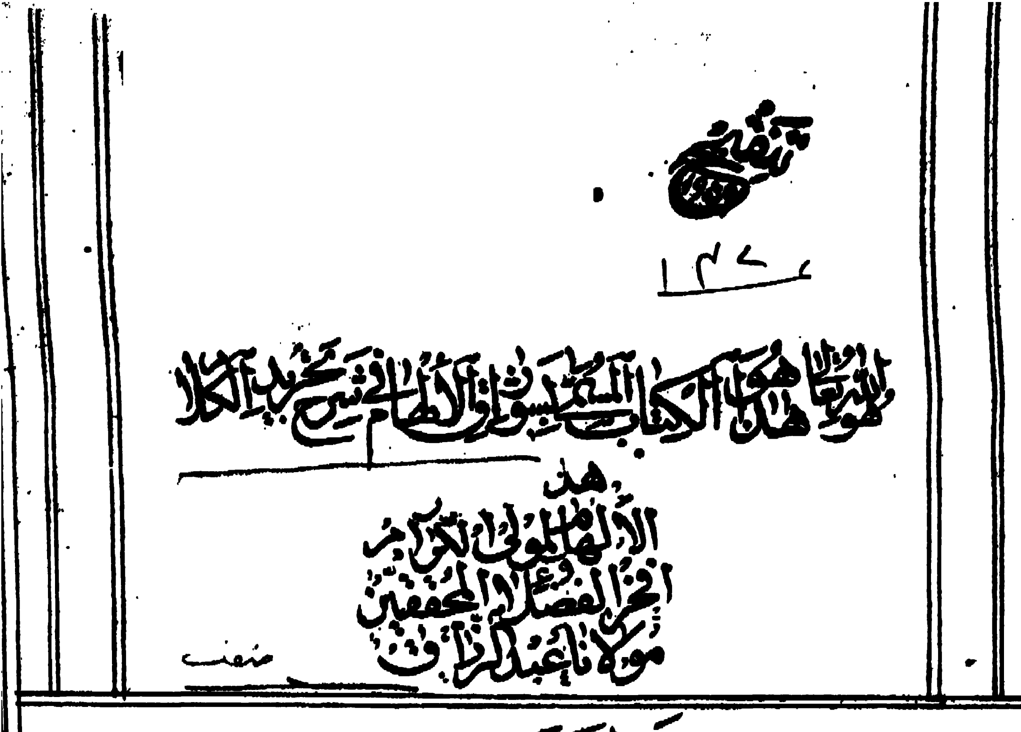
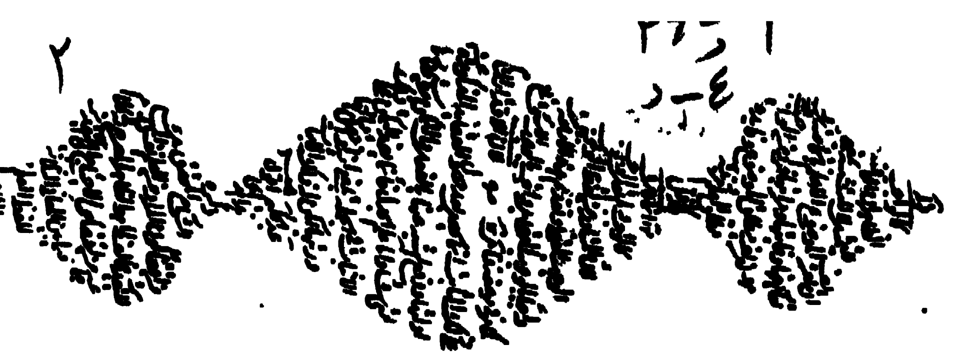


وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

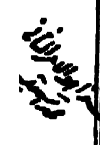
اما بعد الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين
لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على من اكمل رسالته اختاره وختم بنبوته اصطفاه والتسليم لمن ازره على
وصيته وارتضاه ولسائر اوصيائه الهادين بنور هداه فيقول العبد الراجي برحمة ربه المليء عبد الرزاق بن علي بن
الحسين اللاهيجي نجاه الله عن سيئاته انه كما ان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء نصير
الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي على الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة
بتحقيقات لم يسبقه فيه احد من السابقين وتدقيقات لم يشق شأوه واحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز
من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحوموا بدايتها مطالب الآخرين من جودة ترتيب المسائل
وجزالة تقرير الدلائل وغاية تجريد العقائد بعينها بتهذيب الاصول عن الزوائد وضبط ضوابط الاوائل الفوائد وربط
روابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد و
تلويحات لائحة الى المواقف والمراصد وكونه مشتملا على المطالب العالية ومحتويا على نبذ من ملخص الحكمة
المتعالية بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح عن جملها
تفصيل المفصل وتحريرات من فاز بمعرفتها فاز بالعقد المحصل وبالجملة فذلك الكتاب مع ما له من الشان اجل كما قيل
من ان يحيط الاعين مثل هذا المحقق العظيم الشان ولعله من اجل ذلك التصنيف واعي جميع اصحاب الكمال الى
الاشتغال به وصرف هممهم الى الخوض في مطالبه فبعضها تصدى للتعليق ببعضه او لبيانه بدايته وبعضها
بافحام تكلف في تفسير الفاظه وشرح متنه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم او جلهم ينادي من
مكان بعيد ولم يهتد الى مغزى ما فيه احد منهم من قديم او جديد وان هذا الضعيف لقليل البضاعة وقلة
الباع في الصناعة لطالما يجول في نيته ويختلج على سره ان يقوم بشرحه من مظانه ومآخذه التي يسرها الله تعالى بمنه
وفضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثرة قال وقيل او يبوح عنه بلا او حرجا الى ان تاكد ذلك العزم وتكرر
الملتمس وعن لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمائر المستعدين وانضاف الى ذلك العزم تاكيد
اخ لي من ابناء الزمان يظن بي شانه ويصدقني من المعرضين بكشف ابانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا
سلوك اصعب المسالك مع علمي باني هدف لرماة المحجوبين واستهدف لناشبة الطاعنين ولكن
على الله في كل الامور الاتكال وبه التكلان في جميع الاحوال ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء



الى صراط مستقيم ويمنه بتوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصد فلا اقدم مقدمة في
تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على
بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا لانه انما اذا تصوره بتعريفه فانه وان كان الطالب
لكنه لا يفيد بصيرة فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب عن غيره بتمايز الموضوعات بتمايز العلوم وليمكنه الشروع الاختيار
فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيوفي حقه فقيل مطالب الاربعة الاول كما في تعريفه فاقول قال
صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم بامور كما
حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة
من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك المحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم ان
شارح المواقف في شرح هذا التعريف زاد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد
ودلائلها وبيّنه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم
بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب فيما
هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم بالجدل الذي يتوسل به الى حفظ
اي وضع يراد اذ ليس فيها اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد المتبادر من هذا
الحد ان له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على
جميع العقائد بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا واختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير
لازم واختار معه على منه مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء فههنا بحث كما
هو مذهب الاشعري واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد
يجب ان يوخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليدا
معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية
من حيث هي كلامية كما يجيء بل لا ثمرة الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها
واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم
بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل
فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان اعتقادية ويسمى اصلية وعقائد فقد دون الكلام لحفظها وعملية
المقصود بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب ويسمى فرعية
وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك
المنسوب او خطا فان الخصم مع كونه مخطئا لا نخرجه من علماء الكلام فليس المراد بها الحجج والشبه كما هو كلمة من الاعراض
زعم المتمسك للاثبات وهو اعني بايراد الحجج الى الخصم متعلق بالاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجز
وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع
منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل
من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقائع والاختلاف

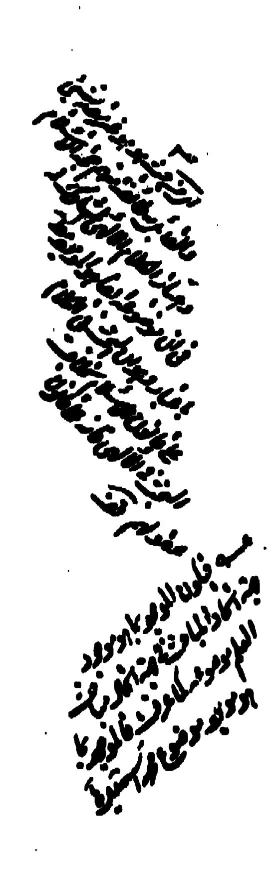
وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا
الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر
والتفات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لا لاستنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها
وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية و
هذا معنى العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه السلام سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع
ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات
وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما
ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه
وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب ذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرحه للعقائد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما
نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن
عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في
كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي
في مسئلة ذكرها شارح العقائد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسا ذكرها انشاء الله تعالى في موضع
يليق بها واحق ما غسك بها فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان

مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول بان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاد بانما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظواهر لا تفيد الا الظن فمخالفة لليقين لا تكون
بدعة بل صوابا فتسميتهم اياهم اهل البدع والاهواء غلط او غفلة عن الدين بل جمودهم على الظواهر المخالفة للعقل
في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهوى لان المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد منا وبل كثير من الظواهر
المخالفة فيها منافي للعقول فيكون منعهم مخالفة لما هو ثابت في الدين فظهر انهم من كل ما ادعى ان خلط الكلام بالفلسفة من حق
بل هذا الحشو من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو
ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في ابطالهم
وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما نشأت في اهل الاسلام
من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومنقول عنهم ومبني على قواعد الفلسفة
الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو
لاستمداد المعتزلة من الفلاسفة لا لان الاصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم مما اخذ
من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن
مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد
من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف
المقاصد ان علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم
الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم
بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءا من
علم الكلام انما مدخل في الاثبات على الغير لا محه فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام
صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوع العلم اعلم اولا ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص
فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان
الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان
عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له
بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية
للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث انه من غير ان
يتوقف عروضه له على صيرورته نوعا معينا او لا يعرضه ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه
لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعد عروض ذلك العارض يصير نوعا معينا كالناطق
للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه
قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى

ان الشئ الفلانی موضوع لهذا العلم وموضوعيته هليته المركبة واما هليته البسيطة اعنى التصديق بان ذات الموضوع موجودة
فقد يعد وما يجرى مجراه من العلم ومن المواد لان اثبات ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا
يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذى هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا فى
علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما فى الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادى التصورية
للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة ايضا من المبادى اعنى المبادى التصديقية للعلم لان المراد من المبادى التصديقية
المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هليته المركبة اعنى التصديق بموضوعية الموضوع من الامور
لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر فى
اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتفصيلا
من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعنى ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو فى صناعة البرهان
من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع فى العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم
فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب ان يصدر العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد
التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوب احاطتها اجمالا بصيرة اذا فصل تفصيل
تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو
الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها ويتلوه المقام على نحو يتضمن بيانا لكلا الامرين اعنى كون تمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر
الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود
وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق
سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزئه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها
واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يلحق من جهات
اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوجد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا الا ان من حيث ان لها وحدة

فيكون حد العلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد
كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا ويحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة
مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما
وذلك علما اخر سوى ان هذا يبحث عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز
العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت متميزة عند الطالبين لها من التعريفات
والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع
احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان
متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين فى جنس اخر
فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد

موضوعا

موضوعاً لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً او يوخذ في كل منهما مقيداً بقيد اخر و
امتناع ان يكون موضوع علم واحد اشياء متعددة من غير اعتبار اتحادها في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم
واختلافه الا ما ذكر وقد يقال الضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها
في امر واحد ذاتي او عرضي فموضوع العلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي خصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب والهندسة او لا
واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان
لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية
علماً وعن بعض آخر علماً آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ
الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول ذلك لا ينضبط لكثرة الامور
والاختلاف فيكون كل علم علوماً جمة لفرط اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم
تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء ولو اريد
هذا لكان كل مسئلة علماً على حدة وايضاً مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب لا بد
ان يكون امراً معيناً بيناً او مبيناً وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حصر بل لكل احد ان
يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدوداً وتسمية تعريفاتها
بانها حدود اسمية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة
فكاذب لان كلاً من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة
بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له وبه يصح الصورة الحاصلة
للاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه فقالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسم
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه
الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام
يجوز عليه من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه
الى محدث وانه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا وقع ويتبع ذلك حتى ينتهي نظره العقلي
ويأخذ في التلقي من النبوة الثابتة عنده فيصدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود بها بحيثية كونه متعلقاً للمباحث الجارية على قوانين
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة مثل كون
الواحد موجداً للكثير وكون الملك نازلاً من السماء وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار او قول وهذا



الاعتماد هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية منقولة لم تثبت
بقطعية غير محتملة للتاويل بتمامها فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغائبة عنا بل الظن ان اكثرها تمثيل لتفهيم الخلق
وتنبيهها على الذي ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم
فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروى منه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان
بحقايقها على حد ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب فهمهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف
عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف فيه لواجب ان نبحث الى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة ويرجح
قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة
لمن اراد الترقي عن حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر ولا استقلال
العقل في احوال المبدء وساير العقليات بخلاف فيما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل بمجرد العقل فيها
وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلايل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقايد
الدينية بما يجد واما انما هو حفظ العقايد الا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة
اليقين التفصيلي والضبط لتفصيله هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما
هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال بل عن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة ام لا كالنظر والدليل فان مثل ان النظر الصحيح يفيد العلم
ام لا والدليل وجه لانه كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها
في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان المبني على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
قطعا فان زعم القايل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم
الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب في
شرح المقاصد عن الاول بانا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه
وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالنقض لما يقابله الا يرى ان بحث
اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا الا انا نقول هو راجعة الى احوال
الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو
سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي
والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما سبق وعن الثاني
بان المراد بقانون الاسلام اصول ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة
فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر منسوبة الى الاسلام بالتحقيق وقد
شارح المواقف علقا قائلا ان يقول لم يحصل حينئذ كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع ثم فوق غاية

العلوم ما

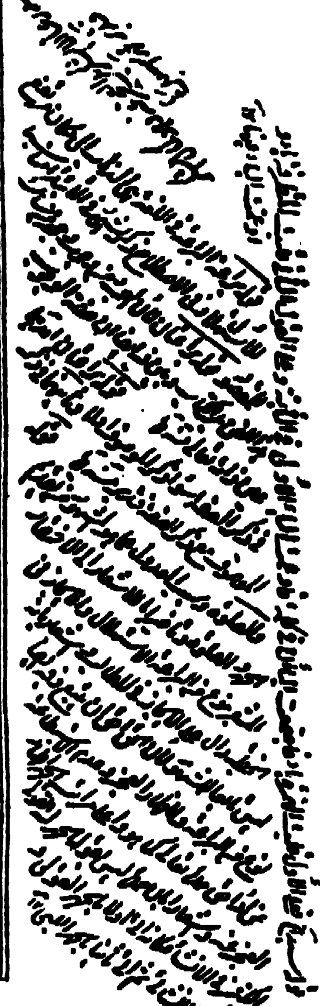
العلوم على ما بين الموضوعات وهو باطل للعلم وان جعلت قيدا للاخير ان ذلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها
فقد مر بعضهم كالقاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث
عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وبعضهم كصاحب الصحائف [illegible] جعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث
هي هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى من جهة هي الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات
من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد او قصدا الى تكميل
الصناعة بان يذكر مع المطالب ما له نوع تعلق بها من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال وامثالها
المهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والاثار العلوية والاجرام
المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لصحتها كمقصود ان لا يتوقف بيانه على ما ليس بيقين كما في
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون في
فضول الكلام فيفصل بين كثير المباحث كما اشتهر في المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا
يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان ويتبين بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى منه ولنسبة في
العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه متوقف عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها
يجاب بان ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما شرعيا بالاتفاق على ان علم الاصول يستمد من العربية
ويتبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح المطالع ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات
على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال العرض الممكنات من جهة استنادها الى الله
ثم قال لا ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام لعوارض المخصوصة معلومة بحكم بقيضاتها عن تاثير قدرة الله
تعالى [illegible] ذلك انما يكون لما يثبت لها فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا
هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك
لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت
كالموجود [illegible] وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء وعلمها هو مطلب الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد
الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب يعني اقامة البرهان على وجوده
من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة في الكل او بتوسط البعض [illegible]
منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي في الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية
[illegible] بحثها او راسها واجاب عنه بعضهم بانه يجوز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من لوازم
الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود ليس بلازم لموضوعاتها والثاني انه لا علم
شرعي فوقه ليتبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه ونقل شارح المقاصد وغيره نظرا [illegible] ولا [illegible] من شرط

العرض الذاتي ان لا يكون معللا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو له لاتفاق على كون التعجب
والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم
ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى
واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعينه نظرا الى انه لا يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع يكون
لغوا من الكلام لانما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم
موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان مبنا التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام
من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى
ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فلا يكون اعلى رتبة منه وان كان اشرف من
جهة فلما عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه مبنيا على
وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية
لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى
وح يعود الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم
الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
انقسام الاعم اليه والى غيره وانه وجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي
ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما
هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول
لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه او ثر على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود
الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم
مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه
فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه فلم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حققنا
ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا
مثل ما اورد على كون الموجود موضوعا وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للصانع
فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته لاجل اثبات عقيدة في بقية آخر فظهر ان
شيئا من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجعل
موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومية لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام
لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادي التي يؤخذ منها الادلة والقياسات فان
الادلة الكلامية في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي
فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصحيحة سواء طابقت الظواهر

ام الاول

الا ان تطابق ذلك والايماء ولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما تمايز
تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجري ها هنا بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفي في اعتبار
اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية
فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب**
الثالث في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة
اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب
عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا تزداد الرغبة
فيه حيث كانت مهمة فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي
من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص
العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح
المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فانه ربما يجرهم الى الاذعان والاسترشاد الثالث
بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام
الشرعية وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت
وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله الخامس
ايضا للطالب في قوته العملية وهو صحة النية واخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد ويقوته في الاحكام المتعلقة بالاعمال
اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين
ثم ان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع** في مرتبة علم الكلام وشرفه
قالوا انما وجب تقديمها ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيسوى بقدره في اكتسابه ويعتني بحسبه في اتقانه
ولما كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها ودلائله يقينية يحكم بصحتها
صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في
الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بجميع جهات الشرف كلها وهذا ما اوردناه
في المقدمة ملخص من شرح الكتاب للعلامة اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح قولهم
اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان
فيه تأويل الجزاء كأنك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم وبعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في
الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه
لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا
موقع المبتدأ ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء
على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل هو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم
المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعم مطلقا باعتبار انه قد يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص في وقوعه
بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي

اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص
من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما اعم من الموارد وكلها جهة التعظيم
بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل كون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر
والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة
الاعتقاد والعمل لما يجري من اللسان فكل منهما شرط لكونه من اللسان حمدا وليس بفرد له ولا بجزء منه واما في الشكر
فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله فح يكون كل
منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر
عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته تعالى وانما
حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته فيحصل براعة وللى انه لا يمكن تصوره تعالى بكنهه
بل بوجهها وهو الصفات وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكلام
اذ ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه بذاته تعالى لو لم يصدق على شيء
اصلا ولبس الادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقصد الموصوف بل بعضه ووصفه او قدر غير
معروف مثل الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي من الفواضل مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة
الى ان حمدنا انما ليس الا شكرا لا استغراقنا في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد ما ملئنا من تفصيل حمدنا
على ما وصل الينا من نعمه لم يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسندت الى
الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء او الرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء
وهو يستعمل بعلى مطلقا قال الله تعالى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا على سيد اصله على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسؤددا وسيدودة فهو سيد وعند البصريين اصله
فيعل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله تعالى او نبي
بالهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهو ما ارتفع من الارض اي شرفه على سائر الخلق وكل ذلك في الصحاح وهو
سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل
عليهم والاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه
بهذا الوصف كما في القرينة السابقة وما يوجد في بعض النسخ هيهنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف
فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما وقع في شرح قوله على على الآل
فغير معمول به او مخالف لما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى
الدناءة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب هيهنا هو الاول
والمراد بالاحباء اما الصحابة خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في مثل
هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على
جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمجرد



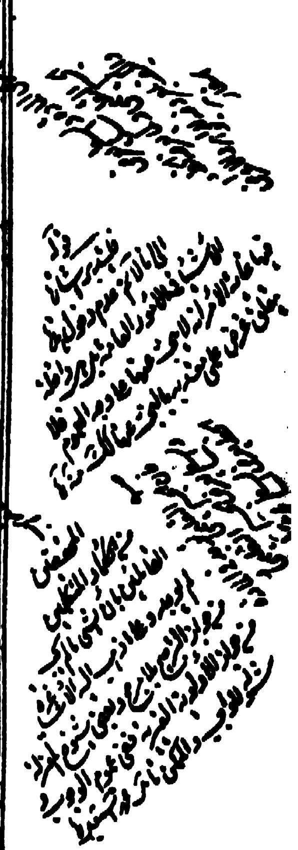
المقصود

المتقدم دون الثاني ومن ثم المصنف يصح ان يكون هيهنا هو المفرد فيرد عليه ان الاكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتقدم
فيرد بالائمة الاثنى عشر الذين هم المرادون بآل النبي وعترته وهذا هو الاظهر ووجه صحته ارادة زيادة كل
واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه وان يكون المراد من الاكرمية ... اكرمية
من العترة ولا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم وانما لم يحمل على الا
في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتقدم لانه ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف في هذه
القرينة ايضا للتعيين باعتقاده كما في القرينتين لسا تقتضي اعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه
على الشرح القديم لم يرد به معينا بل يتناول متعددا اعني من اتصف من صحبه بزيادة الكرم في الجملة ومراده
الزيادة بوجه ما ليصح حمله على المتقدم على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة والشارح القوشجي لم
يتفطن بمراده وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف فقال
اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم
ان المحشين المحققين قد طولوا الجدال واكثروا المقال في ذلك بما لا يقتضي منه الا العجب فما ذكرنا هو حق هذا المقام
وما زاد عليه فهو هذيان من الكلام فاني جواب اما مجيب لما سئلت اي سئلته من سألته الشيء لا من
عن الشيء من تحرير هو التقويم والتهذيب للكلام عن الاملال والاخلال لمسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام
سمي كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه قد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة ورتبتها اي وضع كل
مسئلة في موضعها اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب مشيرا الى الغرر جمع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته
بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء من فرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة وفرائد الدر كبارها استعارها
لاصول الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع
الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد هيهنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته
من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق من مسائل الاجتهاد واراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية
المختلفة فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي والمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بفرائد
فرائد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها كما دل الدليل بحسب ما في ابن الكلام اليه في
اعتمادي بحسب هذه القوانين عليه رحمة الله مفعول له تقدم لقصد التخصيص سئل العصمة عن الزلل والطغيان
في التقرير والبيان وان يجعل عطف على المفعول الثاني لاسئل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد لا
على عقائد الفرقة المحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد
اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا فهي اربعة واما عما يتوقف ابتداء
عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام
منحصر في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع
وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل مقدم
على الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها
عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وقدما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل

يحتاج الى غيره من الله تعالى والمعرفة هو النبي والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات
الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لاجرم رتب على
سته مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما
يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم
رتب المص كتابه على سته مقاصد وما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منهما ان يكون المقص بالذات من الكلام منحصرا في واحد
او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف

المقصد الاول في الامور العامة من علم الكلام

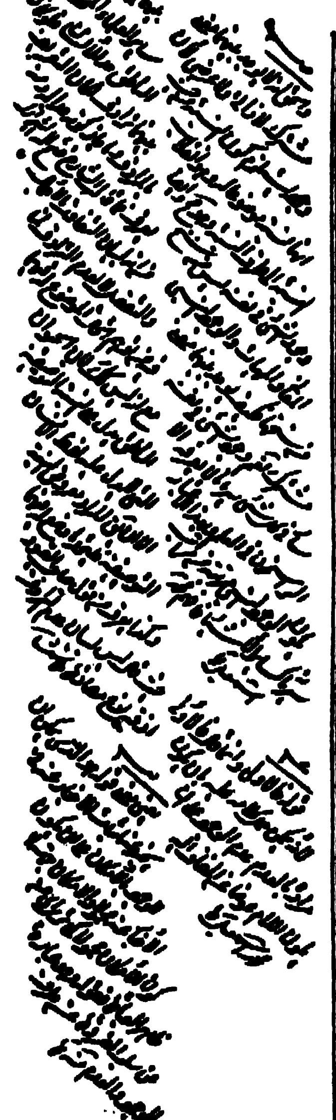
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بنوعيه من ان يكون شاملا لجميع الموجودات
كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار ما او يكون شاملا للاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح
المقاصد وجه افراد باب لعامة الامور هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال افرد في باب احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين
فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو
الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفا
في ان المقصد بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد الا صالة
والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول ينبغي ان يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد بحث عما لا يشمل الموجود
اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان
بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام
مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم فهما من الامور الشاملة
اما الوجوب فقط واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من
الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كبحث الحال عنده من نفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات والمعدومات ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف ظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها
ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب لذا الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول
لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد
من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل



القول في ان الوجود بديهي التصور والخلاف فيه

التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات
زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجود بالمفهوم لئلا يخرج
البحث عن العدم والامتناع استطرادا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدولا او سلبيا
من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد بهما بالغير والمطلق الشامل له ولنفس
المراد من احوال الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية ولا يجب ان يراد بهما ما لا ينافي الوجود ليلزم
كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق والتحقيق ان المحقق الدواني اورد على
هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف
الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب اللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف
الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع
الاحوال المختصة بالاخيرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فيها من مقاصد الفن اقول والجواب
عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد فهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في
احد المقاصد اي في الاحوال الخاصة فيختار مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي
بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد لكن
كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان
الفصل كما يقع في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة
المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي المهية واحوالها وفي التركيب
والوجود والعدم واحواله وهو العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى
في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون
وقيل انه او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المص واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود
بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب ذهب جمهور
الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد
معقولا الا وهو اعرف منه او مثله او هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة
من المتكلمين والحكماء والوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول
لفظ دون لفظ فالمص اراد ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن
ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور ولكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس
الغرض منه افادة مهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما
يراد فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدهما
اي الوجود والعدم كما هو الملفوظ بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود بالثابت العين
وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان

المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هو لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود ولثبات
اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه
على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ماله الثبوت معنى وهو الموجود اوكلام الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف
اعم كما ذكر بالتوجيه وكثيرا ما يوجه ولعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون
هذين التعريفين للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان
معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال
وقال الشارح القديم وقول المصنف وتبديلهما بالثابت العين والمنفي العين مشكل اي يحتمل اذا الوجود والعدم
لم يعرفهما بل الموجود والمعدوم عرفهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن
ان يقال لما كان الوجود والعدم مشتقا بالوجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول
كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين
قلت للشارح تحاشى عن نسبة التبديل في تعريف الوجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول هذا هو مراد
من اعترض عليه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ
المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى المعرف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه
المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الوجود
المذكور دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتبديلهما اي تبديل الوجود
والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تبديلهما انتهى وحاصلهما ان حاجة المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق
من ذلك المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف والا فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه
انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا
في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اي من
حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة
الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا بالطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه او الذي يمكن
ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا
والذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او
ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور
ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
في الاعيان او الاذهان ثم قال ويقال بعبارة الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي
يمكن ان يخبر والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهوم ما لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق



على الوجود وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فبقي ما ذكره اذ لا يعقل معنى الذي ينفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال الذكل من المعرفات الثلثة للوجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للعدم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اى غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الحلبي فلما اما اشتمال التعريف الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اى غير خفي لا غير مضمر فان الدور في بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلاث لا يختص في الوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع فان امكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي يكون تعريفا بما يشتمله هو عليه لا استحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون الماخوذ في التعريف لم يثبت بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف لا يقال قول المعترض بعد ذلك واذا حمل الوجود على معنى شامل للرابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعترض ان يقول بعد تسليم ان الوجود معنى شامل للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف بينهما بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق والاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظ اى لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكنهم التمسك بالتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا رجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما مر من قول الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها بذاتها ويقع بها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يجاول اخطارها بالبال او تفهيمها بالدلالة عليها من الالفاظ فتعريفا لفظيا لا لافادة علم لم يثبت في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى لكنها لعلة ما واشارة ما صارت اعرف فكذلك في التصورات اشياء هي مبادي التصور وهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك في الحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت

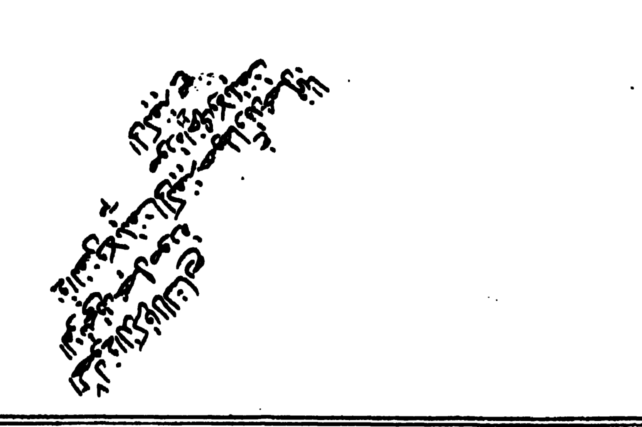
في نفسها اخفى منه لكنها لخصوصية ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك
المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان لكل تصور يحتاج الى ان يسبقها تصور قبله لذهب الامر في ذلك
الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء
والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك
من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان
من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون
البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان
يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه
الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد
ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح
ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال
ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك
مم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل يمنع كونه متصورا البتة لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم
العام سيما كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهية اذ لا
معنى لكونه اعتباريا الا ان مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان فيحتمل كون ما حصل
منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير
ان يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير
متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك في كون العارض متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي
ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه بوجوه الاول ان
التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يجتمعان على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف ان قيل اي بحث ان هذا التصديق بديهي
مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع
كون تصور الطرفين بديهيا قط ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر لكن
لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستلزمه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين
بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن
هذا الاستدلال انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما هو راي الامام في القضايا
فهو مم بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى والا لما قلنا ممنوع بل مصادرة
ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتضعيفا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء
من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين
بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به منها الضرورة فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم

بالكل لا

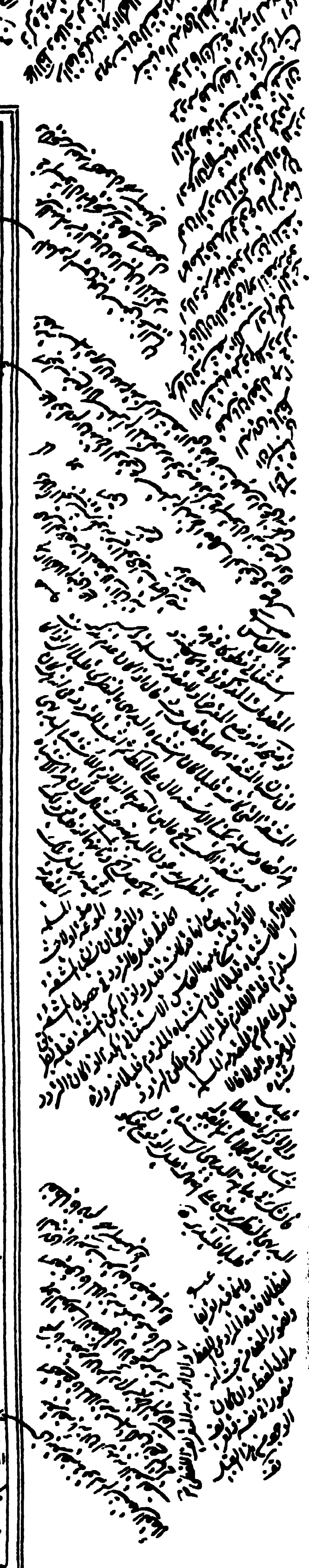
بالكل لا نا نبا له ممكن الاستفادة منه قال فبطل ما ذكر فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهى ويتوقف على
جميع اجزائه فلا مصادرة الى آخر ما نقلناه منه ثم قال فان قيل قد يتعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقى اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتبارى سوى تعقل الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها
ولو سلم ففى التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا
الجزء بديهى وذاك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة فى شئ من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف
على العلم بجزئه الذى هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال فى شرحه لكلام
المواقف بل يستتبعه بهذه العبارات مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله
والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا رأيناه يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء
هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه
بديهى لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية
كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير
الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع
الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشئ الذى هو دونهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته
على شئ منها لانه دور انتهى كلام شارح المواقف اقول الفرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما فى كبرى
الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما فى اجزاء القضية الواحدة ففى الصورة
الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع تعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففى
كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يتعقل كل واحد من افراد الموضوع التى من جملتها العالم بعنوان
واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان
مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع من العالم وغيره وذلك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان
العالم حادث فظهر ان شارح المواقف فى هذا الدفع مغالط والحق مع شارح المقاصد هذا الثانى من وجوه استدلال
الامام على بداهة تصور الوجود وهو انما نعرض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه بالاكتساب وبان حصول
العلم منحصر فى الضرورة والاكتساب فتقريره على ما فى شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم
به اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه
انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب لان اجزاءه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشئ
على نفسه ومساواة الجزء للكل فى تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثانى فلان الجزء داخل فى ماهية
الكل وليس بداخل فى نفسه وهذا اللزوم مبنى على ان الوجود المطلق الذى فرض المركب منه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثانى او مقوم لها ليلزم الاول ولا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هى نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شئ من المحالين وان لم يكن الاجزاء

وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما
ليس بموجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف و
هذا بناء على ان الظ ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزائد
عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض
(او معروضين لعارض واحد)
واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في
امر اجنبي فيكون الخلف افحش واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب
عما ذكر في امتناع تركيب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها
بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا
يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل
جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض
المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاحجار والهيئة التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض
الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية
التي يقع بها التحديد بل الزاما المنع عرف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق
يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها كسبي وبعضها بديهي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعكس
او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق
عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود
لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج ومعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
من الاجزاء بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقال صرح الشيخ في الحكمة
المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدار
والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا
عقلية كما سيجيء وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على
العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا
يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على
امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص
من مطلق الوجود فيه دور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه
اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب اما عن الاول
فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا لما لشرطين المذكورين سابقا
وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم يكون

تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا الا يكون فرق بين الحكمين
وبعض منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما
ما اشار المصنف بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال
على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء
على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم باطل هذا اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال
عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف
الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء
على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالحد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله
ابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما
فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان
الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب
اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم
ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا
بجميع اجزائه تم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام
بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على
تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من
ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام
عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو تصور وجودي لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين
لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد
شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه اريد
بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر
الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته
له نعم يتجه ان ثبوت الوجود ههنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا
دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف
من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجود ضروريا فكذا الوجود المطلق لتضمنه ولا
يخفى بعده هذه هي وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث لكونه راجعا في التحقيق
الى الاول فان مناطهما ليس الا الاستدلال على بداهة تصور الوجود لكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا
او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرف بمجرد
التفاتها اليه انه بغير كسب اي حاجة الى الاستدلال بقوله بداهته كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلاهما



بديهيتا بعين ما ذكر قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليهما
وليس بينتين وما ذكر انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية حصولها فهكذا اخيرا اذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت لها فالتبست عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال الفكر مما ينسى وقال المحقق الدواني وفيه بحث لانه اذا كان علم تذكر
المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل
كان فيه مشقة الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد
كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال القليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى
ان المشقة الحاصلة قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما
يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع
لا تستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه
ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهية
لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات
هذا واعلم ان للمنكرين لبداهة الوجود ايضا مسلكان وهم فرقتان الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبداهة
بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية
كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لانحلاله معنى فيكون تابعا لها في المعقولية
لان استقلال العارض بعد المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في
الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق
الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان
الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم
عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج
عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون
المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات
فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف وتعريفها حقيقيا لا لفظيا كما مر وعن الثالث
ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم
كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا يحتاج الى التنبيه والثانية من يقول ان الوجود
لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واخترع الامام لذلك

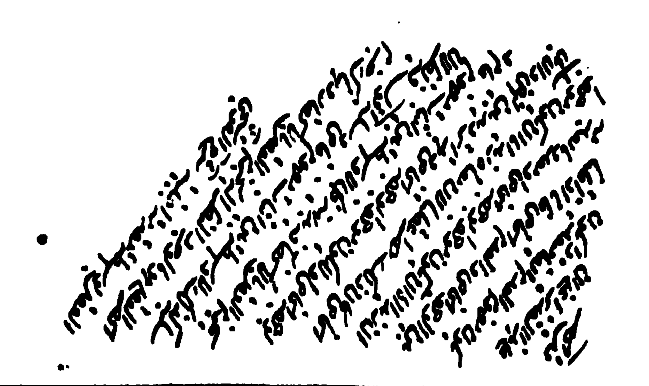




تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم
قطعا ومبنا على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم
في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية
الموجودة فيها على انا نمنع امتناع اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك
فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه
ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى
وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص مما يتوقف تعقله
على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو مم ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود **مسئلة**
الثانية في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك
الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود
المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها
وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع
الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا
كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين
التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما
يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فانا في لبس لا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني
امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المط فان قيل ان اريد بالجزم بخصوصية
ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى اخر فهو مم اجيب بتلخيص الدليل وهو انا اذا جزمنا
بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية
الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد
بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور
ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره لانا نجزم
بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا احال المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما

يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات
بل هو من المعقولات الذهنية كما سيجئ فان قلت التردد لا يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام
في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية
شئ يجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث
الوجود في الخارج بمعنى ان ما يعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد في شئ نعلم وجوب كونه
موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك
الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو مم وان اراد انه يلزم كون
الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في ساير المفهومات العامة ومن سخيف
الاعتراض على هذا الدليل النقض بالمبهمية وبالتشخص بانا نجزم ان هذه العلة لها مبهمية وتشخص ونتردد
في خصوصياتها فيلزم كونهما مشتركين بين المبهمات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب
المواقف والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك الوجود بين الماهيات معنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالمبهمية
والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا يثبت
الادلة فهذا التحقيق مما جل وله وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة
فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان
قولنا هذا الشئ اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشئ اما انسان مثلا واما معدوم وهذا
الحصر لا خفي بطلانه بالنظر فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشئ
اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشئ اما انسان واما ليس بانسان لان العدم حينئذ يكون رفعا للا
لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الغرض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشئ اما انسان واما ليس
بانسان فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل
فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المط ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه
لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد
المعاني او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد
مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر بعنوانه اذ
كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم يزيد بجواز اتصافه بعدم
اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان تجويز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود
المعين الذي هو اتصافه برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فتجويز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف
بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو
كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا
بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا

مما ذكرنا



مما ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد
مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم
غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا
بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس
موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه
فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف
بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه
فقد اتصف بوجود نفسه المقابل فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه
بعدم غيره واسطة فسواء لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه
المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص
ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كل من مفهومي الوجود والعدم
كما نقل عنه ووجه به كلامه المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلنا ان نعدل
عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم
دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما
عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا اقول هذا عجيب لانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا
سوى ان التالي في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما لم نعرف
فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي قرر
الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل
من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد
طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم
ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحد اخر من تلك المفهومات
المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق
التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم
العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود
وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب
الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فالاعتبار

الاول

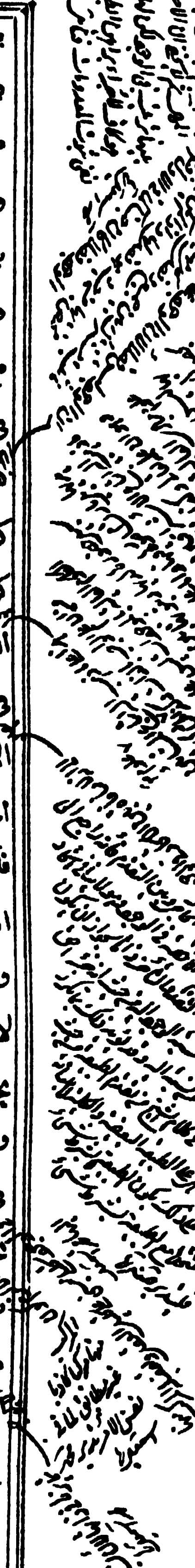
الاول نقيضه الوجود لانه فى قوة الموجبة لا عدم العدم لانه فى قوة السالبة السالبة المحمول و ليس بين السالبتين تناقض و بالاعتبار الثانى نقيضه عدم العدم الذى فى قوة السالبة المحمول وهى تناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شئ مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا الامتياز بين سلب و سلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هى سلوب لها كيف و لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجل الضروريات التى لا يحتاج الى تنبيه اصلا و لا يصح قياسه بالوجود فلا بد ان من لا يسلم الاشتراك فى الوجود لا يسلم الاشتراك فى مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما فى الوجود و تقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب و وجود الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و وجود العرض و وجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه و وجود كل جنس الى وجودات انواعه و وجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا فى جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا بد انا لا نتم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب و ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة و كذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر و قسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض و غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرناه صريحا فانه لا محالة مراده فان من قال الموجود اما واجب و ممكن مراده الموجود اما موجود واجب و موجود ممكن و هكذا و كذا المراد فى المثال فان معنى قولنا العالم اما واجب و ممكن هو ان العالم اما عالم واجب و عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض و هكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض و حيوان غير ابيض و كذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان و يلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقى هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مط واما على الثانى فبان معنى قولنا زيد اما موجود و اما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود بنا و بل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك مما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعانى المتخالفة التى وضع لفظ الوجود بازائها و نحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلى وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين ان المط فى هذه المسئلة اعنى اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهى جدا و هذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان و نقل فى المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اى يكون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة فى الكون

فى التعبا

فى الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان فى كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذ سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها نسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا بينها فان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات

المسئلة الثالثة فى ان هذا الوجود العام البديهى الذى قد ثبت بداهته واشتراكه معنى فى المسئلتين السابقتين زائد على الماهية فى جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف فى هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعرى وابو الحسين البصرى واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظى لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود فى كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود فى الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى آخر كما ستعرفه ان شاء الله تعالى واستدل الجمهور على زيادة الوجود فى الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تفريع لهذه الدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اى لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شئ منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد ههنا المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعرى وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشئ لان المشهور ان الاشعرى لا يقول بمعنى للوجود الا الماهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود فى كل ماهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعرى مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو فى كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففى المسئلة السابقة بطل الجزء الاول وبقى احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين المهيات جميعا فقصد ابطاله ايضا فى هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت المهيات ولم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على المهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للمهيات لاتحدت الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى ضرورة كونهما عين الوجود الذى هو معنى واحد والتالى باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس فى الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هى عينها وهى حقيقة الوجود المنزهة فى حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى فما لم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد المهيات ولا تم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فمما يعنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فانا لبديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله

بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المقيدون بمدركات العقل والقائلون بان ما يشهد له
مقبول وما يشهد عليه مردود وان لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير
صحتها ماوله بما يوافق العقل ثم تشهادته بالبديهة عندهم مستغنى عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك
ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء للمهيات لكان لها اجزاء اخر
بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك الاجزاء ايضا وهكذا
فيلزم ان لا ينحصر اجزاء المهية بل تكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للمهية
مع كون هذا الفرض محالا لما ستعرف انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة
في الوجود واما اذا فرض كونه جزء عقليا وظ انه يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود
هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل مهية من المهيات بالكنه وهو بط لانا نعقل بالضرورة
كثيرا من المهيات بالكنه بمعنى نتصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها يجب
كونها معلومة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء
العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل
في الخارج واما على راي سيد المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى
الاحقية في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان الكثرة مط لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب ايضا لا محة هف
فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان العقل ان يحلله الى
امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج المهية الى تفصيلها لا في الخارج
وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الذ
لا في الوجود الذهني مط ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير او كيف
يجب كون الاجزاء العقلية مط متمايزة في حد ذواتها ضرورة كونها متحصلة فيما به الاشتراك وما به الامتياز
وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة
في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل و
تحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل و
تعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم
مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس
الامر واما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر
يجب لا محة اشتمالها على الواحد لا يقال لا نم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي فان القدر الضروري هو ان الكثرة لا بد
فيها من واحد على كل لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان
لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول
كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا
لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء المهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للمهية من حيث هو جزء للمهية



ولا يكون

ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات
ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض بلا
يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء
الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير معقول لانه مفهوم
واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم
ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا ينافي
مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم
تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا قوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل
الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات اي تعقل الماهية ولا تعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا
فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك
عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن بالاعتبار اجيب بان تعقلها وان كان عينا
عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن بالاعتبار ولان المعقول غير المتعقل بالاعتبار
وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما نمثل الماهية
في الذهن نمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في انها
موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمفهوم عند تمثله في الذهن وليس كذلك
فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور
الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط
لان التعقل اعم من التصديق قلنا لا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها
او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما
صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كل من الوجود الخارجي والذهني
وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع
مفهوم الماهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة تسميته لا من حيث مفهومهما
ايضا بل من حيث خصوصهما وما يظن كونهما افرادا لهما بحسب [illegible] فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا
يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله ولتحقق الامكان
اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود
وظ ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان
يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان
فلو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا
سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن نسبة
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية [illegible] لم يتصور نسبة هناك فضلا عن النسبة

الثاني ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية

الثالث ان الامكان ثابت للماهية

اذا نبه

اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود
جزءا لها وانما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة وتصعب
الان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا فان قيل من زعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات
تقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في
الخارج الى الغير لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سوا
وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير
للماهية في المفهوم كما ادعا اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم
هو المسمى بالوجود لانه كون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية وح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها
الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سوا
فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان نسبة يقتضي الطرفين حتى يكون التغاير
الاعتباري كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما
ذكرناه من ان نسبة الشئ الى نفسه وجزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى
الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود
عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون
الوجود عين الماهية منتف وهو المط واما جزءها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشئ بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود
على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايض وهو المط ويرد على هذا الدليل ايض انه لا
يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود
عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما يثبت له السواد
مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي
قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود كان منافيا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس منافيا لشئ من المعنيين واما جزءها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب
كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي
لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مط اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد
ما دام سوادا ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصدقه
مم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن الماهية اذ هو في الماهية المعدومة لا في ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم
كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة
الوجود للماهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود فهو سواد وبين المطلق

اذ لو كان السواد المعدوم سوادا لزم صدق الموجبة
بدون وجود الموضوع وهو باطل لما تقرر بديهة

لان الماهية من حيث هي ليست الا هي فقط
هذا انما يصح على تقدير زيادة الوجود عليها وهو
اول المسئلة فافهم

فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست عينية في الخارج ان المهية المعقولة ليس من افرادها
ما له ذات خارجية ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد
اعتبرته مفهوما وراء المهية وحاصله ان المهية ليست موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية
لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشئ عن نفسه وهذا تناقض بلا
ارتياب وما قيل من ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه
فذلك غلط لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز اصلا هذا وهذا
الدليل ايضا لا يفيد الكلية لانه يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين انضياف شئ لشئ وحمله
عليه مواطاة وبين الانضياف في الحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية لا
بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشئ ونفسه
اشتقاقا متصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا التساوي
نسبة الشئ الى عينه ونسبته الى سلبه لذلك الجزء جائز في الاشتقاق واما عن الثاني فبان نمنع قوله كما ان السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو
وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كما ان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس
بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول ظاهر
ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان
يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي
هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا اختلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ
الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم
من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونا
كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه
وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من
لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا
تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود
ومن لفظ الانسان ثلثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة فقياس حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد واذا تحققت ذلك ظهر
لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المشائية المشهورة فقصد
الحمل قد يكون بسبب انضياف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر
زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدأ مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل
الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع
الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول ح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان

على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا
فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين
بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها قال الشارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس
الماهية بوجوه محاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما لان ما لا كون له في نفسه يكون محلا ولا حالا وهذا بالنظر الى الوجود
والمهية ممتنع اما من جانب المهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سابقية وجود للمعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه
تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
المهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بعد الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي
الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس المهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالمهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانه
لا انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرض تعروضها بواسطة وجود اخر عارض لان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المهية وجود اخر واول يمكن دفعه بان جميع
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا لا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر اذ لا يمكن ان يكون
وراء غير المتناهي شيء بالنظر الثالث انه وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما
وفيه اتصاف الشيء بنقيضه كون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا لغيره الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم
في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة
فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب ما اجمالا فهو انه زيادة الوجود على المهية وقيامه
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم
الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا
بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي
ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما
لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في
لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام

البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود

خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها

الذهني فلم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على

منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية

الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زايدا عليه وليس كذلك بل هو

عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما يتمسك عليه في غيره وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه

بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه

من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع

معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما

من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد جعل

الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان

نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود والمعدوم صادق الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان

السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية

ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل كما عرفت وقد يجاب عن الاول بانه منقوض

بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل واجتماع المثلين او باللا اسود

فتناقض وهو ضعيف لان قيام السواد بجسم اسود به لا بسواد قبله فلا يلزم المحال وطريانه على محل بشرط الطريان اسود غير

متناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يتصور قيام

الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا

ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة انتهى اقول هو مناف

عند قول المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة مما يتعلق بذلك هذا واذا تحققت جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث

هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الماهية بان الوجود لو كان زايدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة

فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو فيلزم اجتماع النقيضين والجواب منع الحصر

لا نم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة

ولا من حيث هي معدومة وقد يعترض دليل الخصم بان قيامها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان

عدمها فاجتماع النقيضين فح لا يمكن منع الحصر الا بلزوم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا

الوجود لا بوجود اخر فلا يلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى السند لا له من جانب الوجود

على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة

ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما تثبت للماهية في العقل لا في الخارج فتحقق

كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج

ليلزم من كون الوجود في الخارج زيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن

وجود له زايد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار



ولم يلتفت المص الى الجواب الذى ذكره شارح المقاصد من كون وجود الموجود فى الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع
لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هى علة لكونه زايدا عليها فى التصور لا فى الخارج والحال ان المهية من
حيث هى موجودة فى الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها فى العقل لا فى الخارج فاذا كانت موجودة جاز ان يثبت لها فى الخارج
شئ فى الخارج كما ان الجزئى الحقيقى لما كان موجودا فى الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت
له فى العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قائم
بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له فى العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هى مركبة من موصوف هو المهية ومن
صفة هى الحيثية ثابتة لها فى العقل ومعنى كون هذه الحيثية هو ان الموجود فى الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
فى العقل فقط فالمهية من حيث هى موجودة لا انها موجودة من حيث هى وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف باعتبار
الصفة التى لا يوجد الا فى العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا فى العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا فى العقل
وكذا الحال فى الجزئى الحقيقى فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئى الموجودة فى الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها فى العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر فبالضرورة يكون ثبوته لها فى العقل لا فى الخارج والنقض
غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين غير صفتى الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا فى العقل فان
الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعنى لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض واسود فى الخارج لكنه موجود
فى الخارج من هذه الحيثية اعنى لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض
العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له فى الخارج لا فى العقل فقط ثم قيل ان لم يثبت للمهية كون فى الخارج كانت عارية عن الكون
فيكون معدومة فيه هف وان ثبت لها فى الخارج كون ولا شك ان الثابت للشئ فى الخارج غير ذلك الشئ فى الخارج
فيكون ممتازا عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها فهو زايد عليها فى الخارج ولا يلزم من زيادته عليها فى الخارج انفراد
كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل فى الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل
بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف
بانا اذا قلنا زيد موجود فى الخارج فقولنا فى الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا
لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود فى الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد فى مثالنا واما الذى وقع
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود فى مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فان عاقلا لا يشك فى ان زيدا موجود
فى الخارج واما ان وجود زيد موجود فى الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شئ لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشئ او لا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد فى الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود فى الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التى لا وجود لها
فى الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها قال اذا تمهد هذا فقول المهية اذا كانت فى الخارج يثبت
لها فى نفس الامر الكون فى الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها فى الخارج الكون على ان
يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشئ الاخر فى الخارج بمعنى اتصافه بالاخر فى الخارج وان لم يقتض
وجود ذلك الشئ فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضى وجود ذلك الاخر
فى الخارج بلا شبهة فان الشئ ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه به سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون
ثابتا فى الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها فى الخارج كون اخر فيه وهو باطل

فقوله ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها
في حد نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم
من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا للاتصاف بالوجود ليلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف فيه فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان
لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى
الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد بان قيام
صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض
بالجسم لا ان تستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على
ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا
الى تحقق آخر اذ هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققنا من ان الوجود لو كان
موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر ووجود
الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء
في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلنا ان السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا تصور
ايجاب لا تصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان تتصور نسبة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها وههنا لا يمكن ان تتصور نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له
منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متأخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا لو صح ذلك
لزم ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل
في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان
توقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود
الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة
والتي شريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون الماهية بالوجود عقليا لا خارجيا
هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لانه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف
خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف ذهني ولو فرضنا الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هنا
ليس تسلسلا في الاعتباريات تذنيب ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه مذهبه عينية الوجود للماهيات
بحيث يرجع الى مذهب القوم فقال الشارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد
سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة
على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين

ولا يتصور من المصنف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة يقوم
احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى واستخبر بان تصريح مذهب الاشعري
هو انه ليس للوجود قيام بالماهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يعتبر ادلته وكلام القوم صريح في
ان له قياما بالماهية في التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود
في الخارج هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية الماهية ولا متحدة
معها وبناء ما نقلناه على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه اي التي تستدل بها القوم
انما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه
مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وفيه انه لو كانت هوية واحدة هوية
لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك
في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية و
اما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من الماهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان
وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما
تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة
ذات تمامي الماهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات وعلى الثالث يكون اما
الوجود جزء للماهية او الماهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما يكون تلك الهوية
بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية
للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف
زعم ان النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن
نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاضداد
والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل و
في اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات
كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك
بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك
عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل

فصل اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا

مقال وفيه اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للمهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض المهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زايد عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المص فيما سيأتي ويتكثر بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا من زيادة الوجود على المهية ذهنا انما في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها الوجود ها الخاص المقابل لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قايم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا حصصا باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها اعتبارا وجهة مرة وان الاشياء زايدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات او الوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة متعددة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم صيرورته حصصا حصصا باضافته الى المهيات فهذه الحصص ثبتت مغايرة عن تلك الوجودات المخالفة فههنا امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الوجودات الخاصة المخالفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تع وخارج زايد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر المهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية لا ما به يتحقق المهية وسيأتي عن قريب في كلام المص ره ومن هنا قالوا ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق المهية المخصوصة وكل ما نفرض تحققا لا يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق وامتياز في جميع التحققات ولا يمكن ان يختص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى المهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى المهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن بل انه اعتباري محض وانتزاعي صرف تام بمنشئه العقل ولم

لا انه بر تحقق المهية المخصوصة

ينتزع عنه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس لشيء لا يعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهيات فاما من حيث ذاتها كما في الواجب
او باعتبار امر زائد عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور
لا ان هناك قياما حقيقيا بل اعتباريا ومغايرة لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا
هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا ما يقتضي دفع هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق
انتم ثم **هداية** قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست متكثرة
في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت شؤونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فجماعة
ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريق النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام
الذي هو اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي
على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة
هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على
عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية
والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى في
او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة
كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا
لتعينها في امر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه
هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه تعالى بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة
بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر
في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها
الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف ببعض ما لا يدركه العقل
كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل
فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعاد
العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فلعل الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليتيسر
مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على

اثبات هذا المطلب

اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز
ان يكون غيرها لما مر و هو احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين
ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب
فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين
بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فانه ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه
غير متعين والا لتسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذيه
بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من يتتبع معارفهم المبثوثة في كتبهم انما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية
ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات
كلها لا ينافي شيئا منها و يكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع
عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية
علما وعينا بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن
عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى تقدير تسليمه
فتمام البرهان عليه دفع النقض عنه في موضع يليق به ومع ذلك فليس يضار فيما نحن فيه لو لم يكن هناك مانع
اخر و سيأتي تحقيقه في التذنيب الثاني ومنها حديث طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة والرسالة
والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام العقلية والنقلية وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس
نتيجة ما ذكروا من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن
فيتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم و ذلك هو معنى الكشف و نور الله الكاشف
بل ان التصوف الا الحكمة المرتفعة البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام
الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز
كون الوجود الواجبي الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده
كما فهموه من اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها
نفي كون التعين عين ذاته تعالى واثبات تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى وقد ظهر ان مثل
هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان
يختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في توجيه مذهبهم وتأويل كلامهم في وحدة الوجود الى
ما يؤول الى مذهب الحكماء المشائين على ما سيتحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين
وعين الفعلية الصرفة وتعينها و وجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة لغيرها

تكملة قال في شرح المقاصد مما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء
مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا
تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد و وجود عمرو

بمنزلة قولنا الزيد والعمرو وقال المحقق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب
جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل انه اعتباري محض لا تحقق له
في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا
كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك ومتى وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة بهذه التفصيلات لكونها من
اعظم المهمات **المسئلة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة
مشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج ويراد منه الوجود العيني والوجود
الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيقال له الوجود الذهني او في الذهن ويراد منه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد
بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا انضم الى الشيء صيره بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا
الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه
الاضاءة والاحراق ومن هيهنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود
مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه
آثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح
المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل
لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الآثار والاحكام اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا
وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون
الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مزيد فيه
ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير محل النزاع عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف قال
ما ذكرنا اشار المص بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا
منهما ثابت متحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطل
الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتوا الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المص وتقريره
يتوقف على تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج
محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط
كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ
حقيقية وهي التي يحكم فيها على الافراد الاعم من الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث
واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة
الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما هو موجبة حقيقية
وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اذ قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا العنقاء

وعلى الوجود لا يختص الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا
باعتبار الوجود في الذهن انتهى فخصص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى في بعض المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف
يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في
نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يعمها ولغيرها وبينا ولما عداها مما لم
يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها ثابتا ولما ليس موجودا
في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه جزما فلو لم يتحقق الوجود الذهني كما لا
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني حصر الدعوى
بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو
بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حدة باطلا لغوا بلا فائدة حيث لا
يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا ويختص الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود فتغني
القضية الخارجية غناء الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض
على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انتفاء الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها
على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو
فرد له في نفس الامر فاذا صدق جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب
ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج
وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما
ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس الامرية لا يمكن ان يختص مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من
الافراد النفس الامرية ما يكون فرد الماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا الحكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد لماهيته
سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدمة بالماهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ابهم معتبر
به والفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما
يأتي عن قريب قال المحقق الخوانساري معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها
فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظ من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم
ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم ومبنيا ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى
مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه
اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية
والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني
والخارجي وان التفت الى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في
مثال زوايا المثلث مثلا نحكم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل

تحرير بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه ايضا غاية الامر ان يختص الوجوبي في الخارج واللاوجوبي منه
ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية
بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم ح على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو
البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن
الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية
ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مط وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها
فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات والموجود الخارجي فانهما لا ينصدقان بالفعل الا على
الامر الخارجي وح يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك انما هو مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا
من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اتضح ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن
ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير
وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الواجب بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول
فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي
بط فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع
من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح
القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
فقط اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا
ما وعدناك آنفا واستخبر بان تقرير الشارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغيير الى ما يصير الحكم فيه
ايجابا واخرا ناظر الى كلام المتن والوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر وثبوت
الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن
تقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن
ومما يرى من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية ومعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمم
او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم
ان يراد لهما ليلزم المح او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات
وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب تثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك
تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة
في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان
اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول لفظ في الثاني فلا يتجه الجواب الاول لا يجا

بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها
لا يقتضي وجود موضوعها الا ان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة المحصورة وان انتفاء الشيء عن اخر يستلزم اتصاف الاخر
بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب
والتحقيق ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر واما ربط ذلك المحمول
السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول
سلبيا او غيره فلا يصح ولهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب
والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه اليه الاول اعني ما في جواب شارح
المقاصد ح يظهر اتجاه اولهما ايضا عليه لان معنا ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء
كانت الامور المحكومة بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوى المدركة فلا
نم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجا
عن قوى المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا الزمنا
وجودها في المدارك العالية فيكون التفات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد
بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الاثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او في مدارك اخر خارجة
عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم
لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك
ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان
ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما
نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج فان اردتم انا نحكم على صورته بعد
انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردتم انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه الا
يسري اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من
المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا واذ ليس
في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية
لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل
فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان
المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقرير بان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة
فان قيل على الوجوه الثلاثة لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت
امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم
هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كافيا في

في اثبات المطلوب ويجيب بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين
العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا استدلالا
عليه بان يقال انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله الى آخر الكلام قال السيد المدقق
وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به
في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون
في هذه المرتبة متميزة بالفعل ولا شيء من الاشياء فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينبغي لك ان يعين العاقل معدوما فما
ما اقتضاه امرا كذا وكذا كما يعين المواد باستعداداتها صورا واعراضا ويتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به
العاقل قبل وجوده قال فاعرف ذلك فانه من فتاة الى معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك
ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فهذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل ورجوع الى السند لا الى الحق فالاولى ان يجاب بان الايجاب
في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي
ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن
متمسكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على
استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتصر المانعون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء
مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا
مستقيما معوجا وهو ممتنع لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل
السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من
تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة
بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا
ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة
والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها
لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين
ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل
في الذهن من المعدوم صورة ووجودها غير متأصل ومن الذهن في الخارج هويته ووجود متأصل وبالجملة فماهية
الشيء عين صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية في الوجود الاصيل
وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين
فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية
هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان لم تساو الصورة الخارجية لزم المحال والا لم يكن صورة لها

فان قيل

فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب
الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه
فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود
في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى
الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن
فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي
وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم
الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف
الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء فهو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم ايضا
الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية
بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس
الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما
بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع
منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى
الذهن موجود ذهني فصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني
واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل فان مبنى الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني
بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به
لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع
فيكون لا عرضا الا ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا
لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن
بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها واما الاشكال المورد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود الذهني
اعني القيام به شيء ثان ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية جوهر و
كلي موجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن التشخص والتحقق فيه بعوارض ذلك الذهن
جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لا انه موجود خارج الذهن ومن حيث
الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود
في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو هو فهو موجود في الذهن وجوهر و

اذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود في خارج الذهن
وفرد موجود في الذهن وقد عرض الفرد الموجود في الذهن انه قائم بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد
الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع
ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في
موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف
فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة
مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المصنف في شرح
رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مشابهة للهيئات للمدركات
ومن حيث هي كذلك بعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها
في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه
شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع
البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود
في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها
لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي تكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقائما
في ما طبقوريا من الشفا فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه ماهية حقها في الوجود
في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما تشكك في امره فظن بانه علم وعرض
بل كونه علما امر عرض له ثم هو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر والمشارك للجوهر بماهيته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر
في ماهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم
هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل
ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة الماهية من حيث هي مع ما هو
فردها فانهما متحدان لاتحاد الذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك
هو القول بالشبح والمثال لا جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به ومما
يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس
هو وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة عن العوارض وعن وجوده
الاصيل الذي هو مبدأ اثاره ولو ارتسم فائمة بالذهن لاما يكون هو مع عوارضه ولو ارتسمت قائما بالذهن وتلك الصورة

القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة هي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وقد كان التلفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكذا نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ومن ههنا يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجودة ذهني لا عيني ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك منعا وجود الامر الثاني في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام والابهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقائق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبيهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته واستخبر بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما تدل على وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان ماهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لانهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن واذ هناك مذهبين

المسئلة الخامسة

في ان الوجود ليس امرا ينضم الى الماهية فيتحقق به الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية وكون الماهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب ظاهره سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه حاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجود واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الوجود على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم فرضتم ماهية في الخارج ثم ينضم الجاعل الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمصنف ره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقول انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالضرورة لا امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر ههنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عندنا ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية

فضية موجودة بريان هي لا الوان خاصة للهيئات المخالفة كل منها نفس كون هيئة مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه ان شاء الله تعالى

المسئلة السادسة في ان الهيئة لا تتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار

المصنف بقوله ولا تزايد فيه اي في الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة الهيئة متوجهة من وجود ناقص الى وجود

ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة الهيئة من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد

فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زايدا او ضعيفا وشديدا فان معناها ان يكون فرد من

الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه زايدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء آخر فيه ولهذا جوزوا

ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سبق من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا

ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون

المتحرك متقوما وموجودا مع وجود ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة

فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم

والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل آن اين آخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه

في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الهيئة بالقياس الى الوجود فان الهيئة لا يتصور كونها

متقومة وموجودة وباقية بدون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة

اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص والاشتداد والتنقص

في الجوهر والهيئة والذاتي وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما

عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالهيئة بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الهيئة بل هو مجرد كون الهيئة انما

مغايرة وجود الوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له كما سبق فلا يتصور تبدل الهيئة في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها

او في تشخصها فلا يكون باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول ان الهيئة لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان

الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الهيئة وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن الهيئة وجود

في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذلك في الهيولى قلت وجوب بقاء

الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجود بعينه مع الهيئة بالضرورة والا لكانت الهيئة مع كل وجود فرد آخر منها

فلا تكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون

جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر

من آن ما فيلزم انقطاع الحركة ولما ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة

المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الهيئة في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في

زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الهيئة حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكرتم من وجوب

كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن

اين ما لانه يجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان المقدمة الضرورية عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط

بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت

لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل

اثنين منها

اثنين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم ان يكون الهيئة في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل

فتدبر **المسألة السابعة** في ان الوجود خير محض لا شرية فيه من حيث هو وجود والى هذا اشار المصنف بقوله

وهو اى الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلعله لتحقيق ماهية الخير والشر

فيجب ان نذكر ما العلة في ذلك الخفاء فنقول لما بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية

الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود

والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المصنف في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث

هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية تركت كونها

ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله

وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغيرها

ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له ليس

بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار

كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر

من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا

للقطع بل من حيث افاد زوال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات

وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما

من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية وله

النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتي الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله

انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام

فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها

عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل

ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده

وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها

لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض

ان الشر ليس الا العدم وان تراد ما ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها كما

فالمناقشة في مثال ذلك ليست بقادحة في شيء **المسألة الثامنة** في نفي المضادة والمماثلة عن

الوجود مع شيء من الاشياء لينفي مجرد مخالفته بدون المنافاة مع جميع المعقولات والى ذلك اشار

المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا نافيها بيان ذلك ان الضد وكذا

المثل وكذا المخالف يقال لما له ماهية يكون مشاركا لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه او في تمام الماهية او غيرها

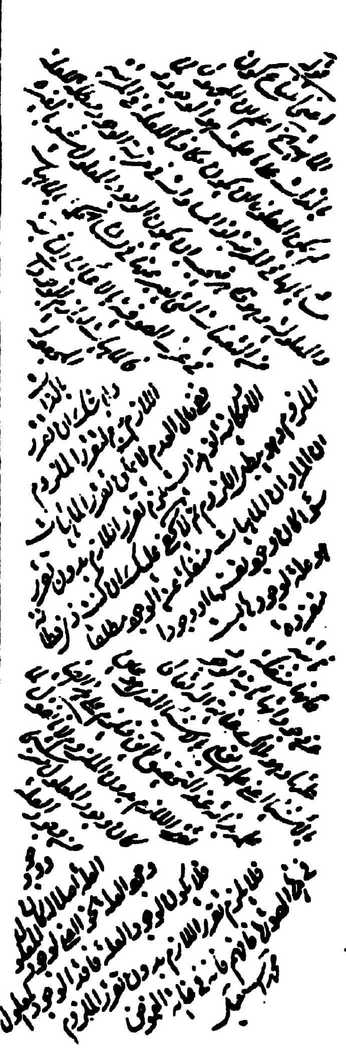
بشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه

شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود

من حيث هو موجود ليس بهيئة ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل مخالف لها اذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثية وانما ثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلاثة فاذا انتفى الاثنان بقيت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافات لكونهما مما يجتمعان معا وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة اي بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له

المسئلة التاسعة في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود

شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فيكونان متباينين وهم ترددوا في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وانه يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة فذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فليتأمل ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا امرا يدعي في ذلك لا مجال لتجويز ان يكون الماهية في الخارج بلا وجود فيه اي عن وجوده مجوز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى هذا اشار المصنف بقوله وتباوقا اي الوجود والشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لسفههم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي هو يصدق عنها بحسب آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا فانا نرد بان تجويزهم كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بمعنى



الاول مكابرة فظاً انه ليس كك كيف هذا التفرد مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن
وان اردتم التفرد بالمعنى الثانى فلا شك فى كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول
وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كونه وكون بحسب الخارج
بحيث يكون احدهما منشاء للآثار دون الاخر ويجوز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول ح لا فرق بين
المعنى الاول والثانى ويلزم بتجويزهم الثانى ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهنى
لانه انما هو فى قوة مدركة لا فى الخارج ولا استبعاد فى الفرق بين الكون فى القوة المدركة والكون فى
الخارج بكون احدهما منشاء الاثار دون الاخر بل المعلوم عليه بديهة فى ذلك هو الفرق بين كونين بحسب
الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى ففيه انه
لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا فى الخارج وهم لا يقولون به لا يق لا ينفع الحكماء ايضا اثبات الوجود
الذهنى لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت
المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة
المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة
اصلا فبحكم تينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة
الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعى ثبوت نسبتهما فى الخارج ولا يكفى مجرد الثبوت فى الذهن
وما يق من ان صحة الحكم مطابقتهما لما فى العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا
صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين
مح حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يق من ان كل نسبة ايجابية او
سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هى المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلوله
للخبر هى المرادة من النسبة النفسية فهى من حيث هى مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هى نتيجة الضرورة
او البرهان فصحتها من حيث هى مدلولة للخبر انما هى باعتبار المطابقة وصحتها من حيث اقتضتها الضرورة
او البرهان انما هى بكونها نفسها فى الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا به فى تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول
يلزم ان لا يكون للضروريات وللحكم الذى يستنبطه الحاكم من البرهان خارج مطابقه فظهر ان ثبوت امر
للمعدومات والممتنعات يستدعى ثبوتها فى الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب
ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وموضوع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثانى ايضا
ثابتا فرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم
يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها فى الخارج فيلزم التسلسل المحال لانا نقول علمك القطعى
هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علمك القطعى مع عدم الذهن والقوة المدركة
كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا فى نفس الامر وجواز الفرض لا

يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم ببديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وعليه السلام وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك ببديهة الوهم لا ببديهة العقل
فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى
المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا
لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور العقل
الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال اذ لا يلزم في الحكم بشيء تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا
فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر مطابق لصوادقه واما ما ابطلت به القول
الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري
من حيث انها مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في
كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية بينها وبين ما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية
من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة يكون لها ومن حيث هي مقتضى الضرورة او النظر مطابقة بفتحها فهي من
الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر ولا فالنسبة
لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه جواز
كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ثم هذا وسيأتي ما يزيد هذا
المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت
المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان
تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا
بيان اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية ينافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما
في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتأثير به اما
عند القائلين بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي
اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا بط لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت
ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو مح اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل
بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة واذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت
على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المص بقوله وكيف
يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة
والاختيار وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة
مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتأثير القدرة مستلزما للا
الماهية به مع انه غير معقول كما مر تقرير الوجه الثاني من الاستدلال لو ان الوجود منحصر متناهيا لتفقا
من المتكلمين للاجرام براهين امتناع التسلسل من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي

مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل فى صحة جريان البراهين فى الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر فى الخارج وهو حاصل فى كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر فى الثبوت لا ينافى ذلك اذ لا مدخل لهذا الخصوصية فى صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول باستحالة الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت اشخاص غير متناهية فى العدم لكل ماهية نوعية والى هذا اشار بقوله واستحالة الوجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها

واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذى هو صفة نفى لكونه نقيضا للوجود الذى هو ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفى صفة هى فى نفسه نفى وسلب حتى يكون المعنى المتصف به هو المنفى فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفى وانما يلزم لو كان العدم هو النفى وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذى هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هى نفى شىء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثانى انه لو كان الذوات ثابتة فى العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغنى عن الغير فى وجوده لا فى ثبوته الذى هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة فى العدم غير متناهية عندكم وهو ممتنع لان ما دخل فى الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقى فى العدم بقدر متناه والزائد على الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقى فى العدم الذى هو جزء من الكل المتناهى متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم منفى ولا شىء من المنفى بثابت فلا شىء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف فى الفرق وح لا نصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفى ثابتا وهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا فى ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهى تقتضى ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد

ان

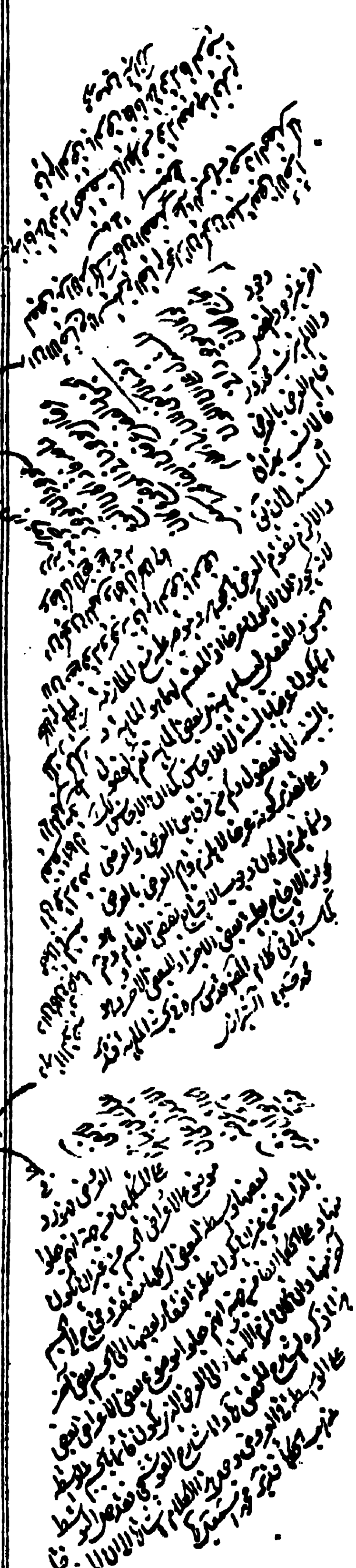
ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن
فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما
تحققه فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب ان كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار
عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقونا على انتفائه من المركبات الخيالية
كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري مر نقضها وافقونا على انتفائه **المسئلة**
العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر منا اولا
الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله
وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم
لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك
والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا
موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا الذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون
موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي
واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة
لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض
على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات
حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن
المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم
في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ومن
العدم الا النفي فلك ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذلك
بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة
قال صاحب المواقف وبطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة
بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر بان يفسر الموجود
بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم
يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين الحال تمسكوا
بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لتشارك غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر
ولا بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المصنف بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة لان
الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء بشيء من الاشياء
فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون ونقيضه المنقسم اليهما انما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث
هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء بمعنى هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل

في العقل يعد

فى العقل بعد الانتزاع فهو شئ ويقابل الاتصاف بالوجود والكون مطلقا او فى العقل فهو من هذه الحيثية
ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى
اعنى من حيث انه كون وتحقق للشئ ليس بشئ من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح
ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم
ورود القسمة عليه يعنى ان الوجود ليس من حيث هو وجود شئ من الاشياء ولا من شانه قبول القسمة
الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذى يتبادر منها الا هو شئ من الاشياء ومعقول نسبة الوجود
واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عند كم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود
المعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور
كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذى قررناه اندفع ما
توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان
مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القضية المعقولة لان
كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسلسل فلا يتم حجتهم بين الوجود
ونفسه ان كان حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهى غير معقولة فالمراد ان الوجود
الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة
وقد يوجه كلام المصنف ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون
القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفى فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا
منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المنفصلة الخالية هى القسمة
الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والوجه هو ما ذكرنا والجواب الاول عن
هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق
وتوجيهه انه يصدق على الوجود فى الذهن انه معدوم فى الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة
فى اجتماع الوجود والعدم فى محل واحد وثبوت احدهما متصفا بالاخر وحمل احدهما مواطاة على الاخر
واما ارتفاع احدهما واسا بطرياب الاخر فليس بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود
هو عينه وليس بشئ لاستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود كما مر بيانه سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست
بتلك القوة التى توهمها شارح المقاصد الثانى ان الكلى الذى له جزئيات متحققة فى الخارج كالانسان
ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المصنف بقوله والكلى ثابت ذهنا
وتقريره ان الكلى وان كان جزءا من جزئياته الموجودة فى الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية
فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلى نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية
للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلى والتشخص بالقياس الى الشخص وهذا لا ينافى كون الكلى الطبيعى

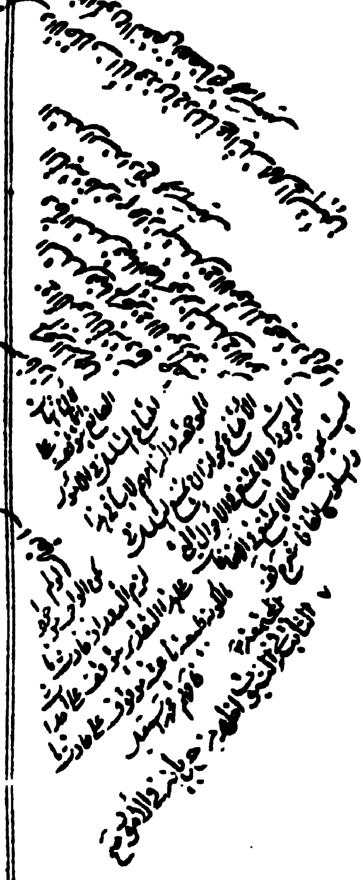
موجو

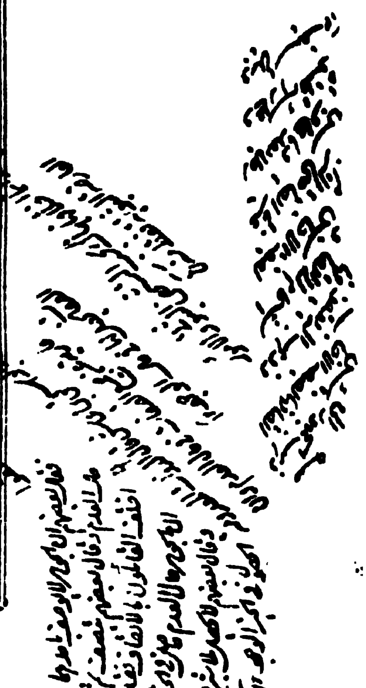
موجودا فى الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ليس انه جزء خارجى للشخص ومتميز فيه عن الآخر الذى هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلى من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود فى الخارج فمم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له ولبس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فغير مسلم لك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كاللونية للسواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالآخر لئلا يمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد فى الجنس والفصل وهو مم بل الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفى فى التئام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها فى الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت فى موضعه انحصار الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر فمردود عليه ان التركيب الحقيقى يقتضى الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفى فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقى يقتضى الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقى وهو ظاهر بل يرد عليه ان هذا هو جواب المصنف الذى اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذى جوزه المصنف ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سنحققه ان شاء الله تعالى فى المقصد الثانى عند قوله وقد ينفذ الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثانى كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما فى الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد فى الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر التى هى فصله ليست موجودة فى الخارج بل معدومة فيه ولا ينافى ذلك وجود طبيعة اللون فى الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مطلقا فمم بل هو موجود فى العقل ولا يلزم من كونه موجودا فى العقل التئام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التئام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما الشارح



المقاصد وغيره واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير كذا الشارحان الفاضلان اتفقا في شرح كلام المصنف على الاقتصار بنا في الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق كلام المصنف ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتني عليه حل الجواب عن قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونوقضوا بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال فهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ويختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو ح كقيام العرض بالعرض ولا معدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا ح كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر ولعل المصنف للاشارة الى ذلك قال ونوقضوا بالحال نفسها فتدبر ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده المصنف على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال تشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمصنف اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بعيد اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين ينسبهما العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر اولا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني

هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل
والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه
لا مع التغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض للمخص دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يضره
فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا البسيط ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومة
لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما البسيط موجود ولا
معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا للمخص الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض
واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة
والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع
ففيه ان المتصف بالحدوث المحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان الى اثبات الصانع
طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيجيء في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم ذهبوا
الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على
برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة
وهي الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم
ايضا اثبات الصانع لابتنائهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها **المسئلة الحادي عشر**
في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله
فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها و
اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم
والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها
وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما
اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا
تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها
الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب
التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيها
ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد
الى غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني
الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب
بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما
ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما
ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم

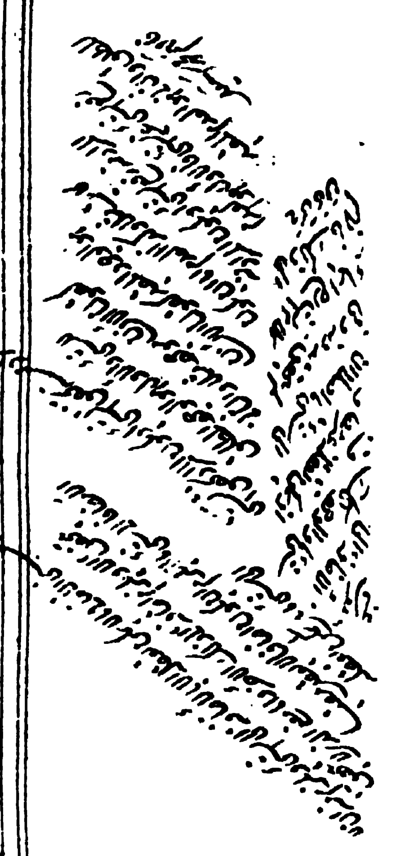


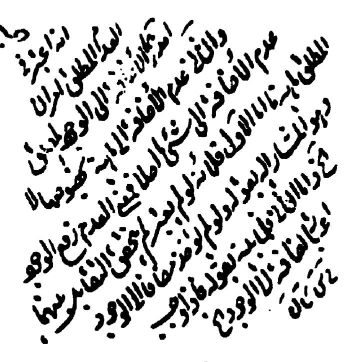


والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة
كما هو مذهب غيره واما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كالونية السواد فانها لا تعلل بصفة
في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متمايزة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجود وغير ذلك مما لا فائدة لذكره اشارة الى فروع اخرى كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة
للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه
البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية
والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود
والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل **قال نعيب** لما كان القول بثبوت المعدوم في
الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان واضحا فساده وقد ذهب اليهما جمع كثير من
العلماء المتبحرين تحير في تحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي
احسبهم ارادوه حسبانا يتاخم اليقين انهم لما وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اي بان
يحاذي لها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك
كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن
نجعل العدم للوجود سلب ايجاب هم يجعلونه له عدم ملكة ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية انتهى
كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما
يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب
المواقف في غير لفظه وانه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء للموجود كلونية السواد
واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكروه في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا
لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق
الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه
في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب
الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب المهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت
في الخارج لما رأوه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
ان المهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها مهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها

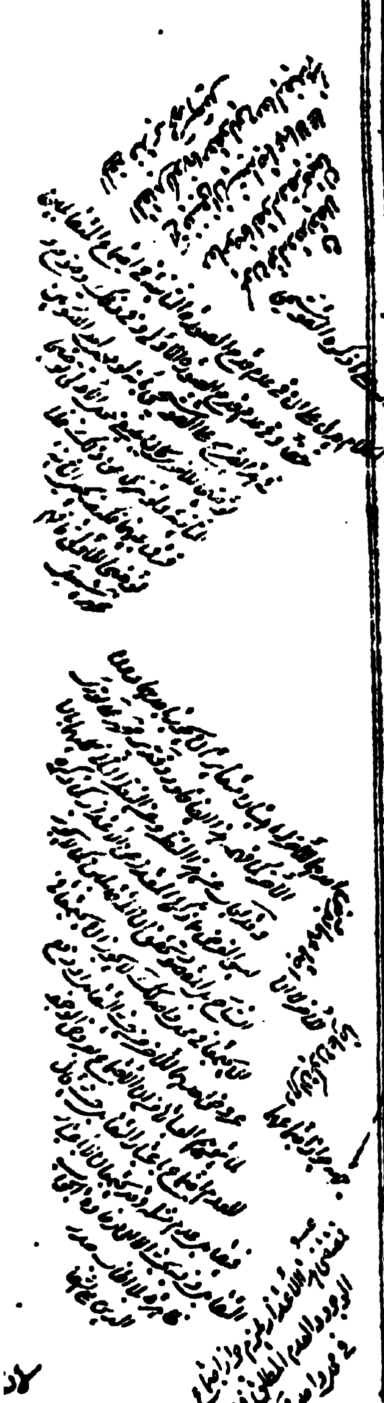
فعبروا

فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود ككونه
الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم
يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجود يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم
يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني
تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول
عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت قبل الصدور معدومة اعني الوجودية والوجود فلا تكون حينئذ معدومة
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شارح
المقاصد **المسئلة الثانية عشر** في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما اعلم انك قد عرفت غير
مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافته الى
ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين
المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف
الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما
هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية مخصوصة وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما
مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون وتحقق
لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته
الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم
يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو
الاطلاق المعتبر في الوجود لا محض وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف
الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك وغير ذلك بيانه ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه
ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود
محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد
الوجود بشيء بخصوصه حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من
اضافته الى شيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره
ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي
فيقال الانسان كاتب اي موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود
المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل
الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيقال زيد
معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب وغير كاتب
وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه هذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا



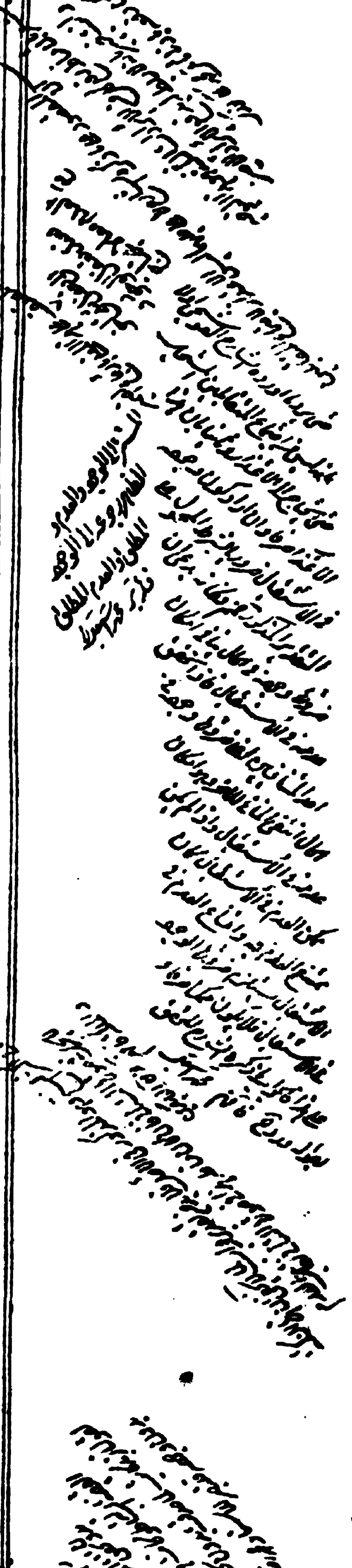






الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي
هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابل له
ورفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم
المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع
الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان منتسبا الى هذا الوجود المطلق المجامع له
ومقابلا اياه ولكن يجامعه ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له
وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق في
موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فافراد
ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل
واحد بحسب نفس الامر اي يتصف كل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض
العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل
قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل المتقابلين والى هذا المعنى
اشار المصنف بقوله وقد يعقلان اى الوجود والعدم معا اى مجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان تقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه لا يقدح كون احد المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا ينقدح كون كليهما مفروضين ايضا في ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى
ليكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور ويفرض له الكون المطلق لكن اعتبار التقابل
غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل
له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
رفعه ايضا وهو العدم المنافي الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فورد عليه الشارح
القوشجي اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى اعتذار
بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل
واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى قوله وقد يعقلان معا
ما ذكره لكان لفظة معا لغوا واقول يمكن ان يوجه معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على طبق ما ليس انه لو اجتمعا
باعتبار التقابل لزم اجتماع المتقابلين بل معناه ح انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين

لان العدم لا يكون ح رفعا للوجود المعارض له فلا يكون رفعا المطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا وعلى
هذا لا يرد عليه شيء مما اورده اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله قد يعقلان معا اذا كان
رفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا
من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من
امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان في
الوجود اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج
الى شيء من الاشياء اصلا فليتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى هيئة معينة كوجود
البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود بصيرا والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له
البصر او الانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو هيئة مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل
البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب ويضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد والاضافة
الى هيئة بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به
الوجود المقيد اعني الهيئة المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى
او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو يقع له ومنسوب اليه هو المراد من تقابل العدم والملكة ويفتقر
ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها
فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابليته لتلك الملكة ضرورة
امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع
قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي لذلك الاعتبار فلا بد له من
موضوع موجود يقوم به ذلك العدم كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج
والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة
وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون
نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك
الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعني امرد وله بصر
ثم زال بصره ومثال الثاني هو امرد لا غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى اشار هذا المصنف بقوله
وقد يؤخذ اي الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه
بالعدم كما في عدم اللحية لزيد او بعد الامرد به فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين
كذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان
واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة
والبصر والعمى واذا اوجب او سلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيتان وليستا بمتقابلتين

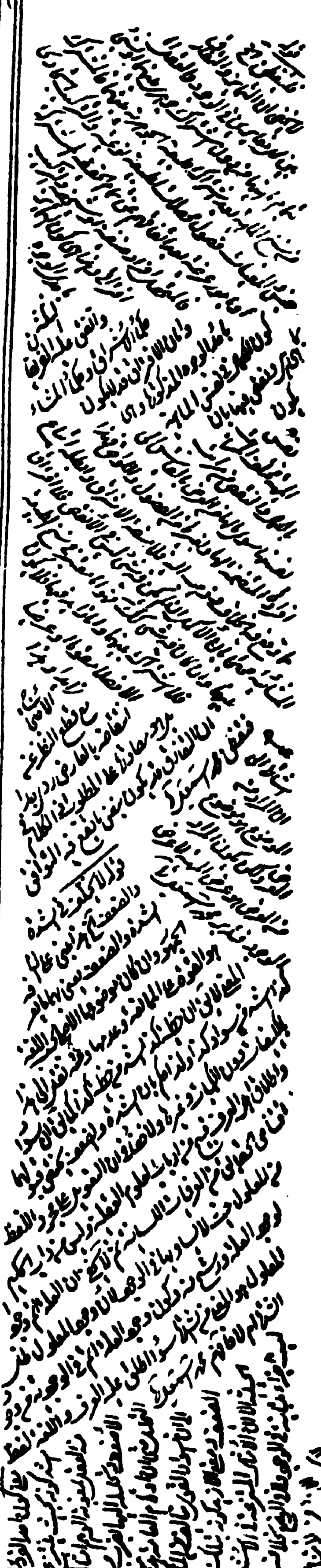




مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب وأعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او ليس
كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرها هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد
اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب
والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق
في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا
المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء
مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما مر هو تحقق الاشياء وليس من جنس
الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله
بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا لا محالة
شيء ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره
لانه ايضا لا محالة شيء ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ما اخطر ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه
لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا واما ما يستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر بعينه جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا
للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض تماما عارضا وايضا لو كان له جزء فاما ان
يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه
على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وقد يتم مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه
وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المحض وليس له ذات ولا تعين بل هو لا
شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزئه مفهوما محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود
يتكثر بالذات اعني ان له افرادا في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر المهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو
مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا محالة لكل مهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك المهية وهو كونها
بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك فان حيثية صدور اثار مخصوصة مخالفة ومتباينة لحيثية
صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة للمهية التي يصدر عنها تلك الاثار للمهية التي تصدر عنها هذه الاثار فهي
هذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك
فان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على
ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للمهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي

كون

کون العقل ظرفا لنفس الکون بل بمعنی کونه ظرفا لوجود الکون و معنی العروض هو کون الشیء موجودا لغیره فلما
لم یکن الوجود موجودا فی الخارج للهیات منعنا عروض الوجود للهیة فی الخارج وحکمنا بانه عارض لها فی العقل
بمعنی ان موجودیة الوجود للهیة انما هی فی العقل لا فی الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو کون الهیة فی الخارج
بمعنی ان یکون فی الخارج ظرفا لنفس الکون وهو موجود للهیة وما بت لها فی العقل بمعنی ان یکون فی العقل
ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه و لا شک فی ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما یکون
بمجرد تعمل العقل لو کان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للهیة لا یتوقف علی
ثبوت الهیة قبل ثبوته لها الا فی العقل ولا یلزم بمجرد ذلک ان لا یکون الوجود فرد ثابت للهیة فی نفس الامر فاندفع
الاشکال الذی ذکرنا سابقا انه وارد علی الحکماء فی قولهم بان للوجود افرادا متحدا لغیرها بالذات و ذلک لان مدار ذلک
الاشکال کان علی امرین احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما علی الهیة فی نفس الامر یتوقف علی وجود الهیة فی
نفس الامر بوجود سابق وثانیهما ان یختص کون وامتیازه من کون اخر لا یمکن ان یکون بامر خارج عن
الکون سوی مجرد الاضافة الی الهیة وقد ظهر بما ذکرنا ثبوت الامتیاز وعدم التوقف کلیهما فلیتفطن و هذا الذی
ذکرنا هو مراد المصنف بقوله ویتکثر ای الوجود المطلق بتکثر الموضوعات ای بسبب تکثر الهیات التی یحمل علیها الوجود
وعلی حسب تکثرها ثم ان الوجود المطلق المشترک بین هذه الافراد اعنی مطلق الکون المشترک بین هذه الافراد
اعنی مطلق الکون المشترک بین هذه الاکوان المخصوصة انما هو مقول علیها بالتشکیک علی وجهین احدهما التقدم
والتاخر وثانیهما الاولویة وعدمها کما قال الشیخ فی الشفا من ان الوجود بما هو وجود لا یختلف فی الشدة
والضعف ولا یقبل الاکمل والانقص وانما یختلف فی ثلثة احکام وهی التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامکان انتهی فان الاولویة وعدمها یشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامکان کما لا
یخفی وتبیان التشکیک ان العقل لا ینتزع هذا الفرد من المعلول ولا یعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر
فردا اخر وصفا للعلة وینتزع ویعتبره وصفا للعلة ولم ینتزع ولم یعتبر فردا اخر وصفا للمعلول و ذلک هو
معنی التقدم والتاخر بالعلیة کما مر ولما کان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا فی الخارج کان صدق مفهوم
الوجود المطلق علیه بیّن فی اعتبار العقل ومتقدما علی صدقه علی الفرد المتاخر بخلاف ما اذا کان المتقدم
موجودا فی الخارج فانه لا یلزم هناک ان یکون صدق مفهوم علیه بیّن متقدما علی صدقه علی الفرد
المتاخر وهکذا الکلام فی الاولویة فلا یتجه ان کون صدق مفهوم الوجود علی وجود العلة اقدم من صدقه
علی وجود المعلول وعلی وجود الجوهر اولی من وجود العرض ممنوع وانما المسلم اقدمیة وجود العلة علی وجود
المعلول واولویة وجود الجوهر علی وجود العرض لا اقدمیة الصدق واولویته فتفطن و هذا الذی ذکرنا
هو معنی قول المصنف ویقال ای الوجود المطلق بالتشکیک علی عوارضها ای علی افراد الوجود العارضة
بحسب اعتبار العقل للموضوعات التی هی الهیات المخصوصة فی قولنا الانسان موجود والفرس موجود الی
غیر ذلک فهذا تصریح من المصنف بان للوجود افرادا واقعیة متحدا لغیرها عارضة للهیات فی نفس الامر کما اومانا
الیه فیما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشکیک علی افراده ثبت انه عرض بالنسبة الیها لا ذاتی کما
علی تقدیر کون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الی الهیات علی ما هو مذهب المتکلمین وقد مر



فی مسئلة زیادة

في مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من العرضيات
كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على
مجموع ما سبق قوله وتوبالتشكيك على عوارضها هذا ما تفرد عندي في شرح هذا المقام العويص ولا
اظن ان تجد من غيري ما فيه من محصل **المسئلة الخامسة عشر** ان الشيئية من المعقولات
الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في طائفتين
من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم
المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان
في انهما معا معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها
في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن
لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد
بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار
وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية
عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات
في الذهن لان حيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة من قيام الوجود بالماهية من حيث هي
لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في
الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة
من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود
لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك يرى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد
منه فقد يعرف بما للوجود الذهني بخصوصية مدخل في عروضه وقريب منه ما هو قيل ما لا يعقل الا
عارضا لمعقول آخر ولعل المراد انما اذا عقل عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون
العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى
في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين
دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى وهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال
سيد المدققين تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج
وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذاتي والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها
والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين فسروا ذلك بوجه يخرج
عنها اكثرها عند القدماء منها حيث شرطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر

وغاية الوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والنفسية والشيئية
والعلة ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا
بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضها لما صدقت القضية خارجية فكل ما هو كذلك من المعدودة منها
يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا لصحة ضرورة ان زيدا جزئي وشيء
وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها
وبعض آخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اردنا من كلامه
واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد
وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده
ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذي به في الخارج والثاني
يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي
به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا
للاتصاف به ولا له ما يحاذي في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث
فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت
ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف
المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية
لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء متوقف على ثبوت المثبت
له فعروضه يجب ان يعقل بعقل عروضه للمعارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في
العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية ولا كما في سائر الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة تعرض
الذات لا في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت غاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك
الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج
المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض
عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر زائد
عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان
هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر
فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد على من عد الامور
المعدودة منها ما اوردوا عليه ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية
من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة
فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليس كلي الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج
اولست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي هي

اي من العوارض

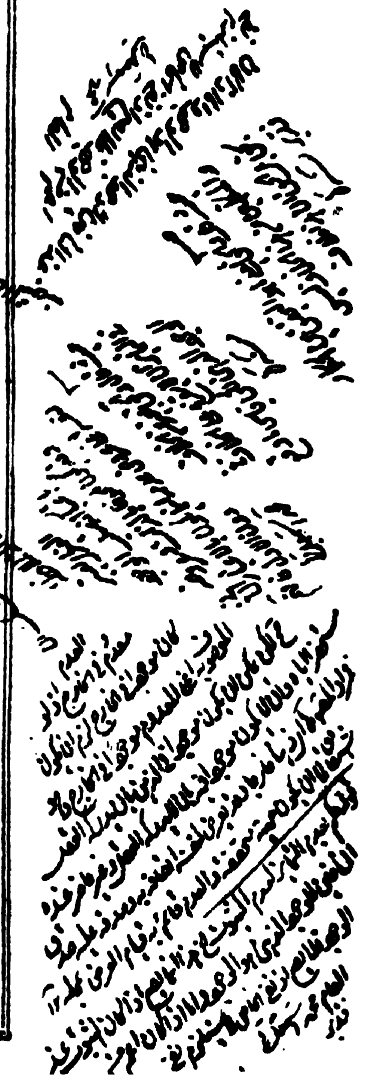
اى من العوارض التى تعقل ثانية ولا تكون متاصلة فى الخارج اى لا يكون بحذائها شىء اصيل فى الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذى بها امر فى الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى فى سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة فى الوجود فلا شىء مطلقا اى لا بشرط خصوصيات الماهيات ثابتا اى فى الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات اى فى العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة فى الوجود لحاذى بها امر فى الخارج فى الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس فى شىء منها امر موجود فى الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشىء المخصوص اذا حصل فى الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل فى بيانه من انه لو كان الشىء المطلق موجودا فى الخارج لكان مشاركا لغيره فى الشيئية ومخالفا له بخصوصية فيكون له شيئية فهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بان الامر المخالفة بخصوصية غير ما به الاشتراك فان كل عام يشارك الخاص فى مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشىء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون المطلق الشىء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة فى الحيوانية وخالفها بخصوصية فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجى من ان مراده ان مفهوم الشىء الكلى ليس بموجود فى الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشىء فان طبايع الكليات ليست بموجودة فى الخارج سواء كانت معقولات اول او ثوانى فجوابه ان طبايع الكليات التى هى المعقولات الاول موجودة فى الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيجىء واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو ليس ببعيد عن جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشرع فى كل ما يبحث عنه الى كونه منها ولعله كما قيل لدفع ما توهم بعض الناس من كون الشيئية جنسا للاجناس

المسئلة الثانية عشرة فى تمايز الاعدام

لا شبهة فى كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجود فمن قال بكونه افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا شك فى تمايزها اما فى الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما فى حد ذاتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها فى حد ذاتها لا فى الخارج ولا فى نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققى المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات لانه لا تحقق من وجه واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافى وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافى متميز عن العدم الغير

المنافى

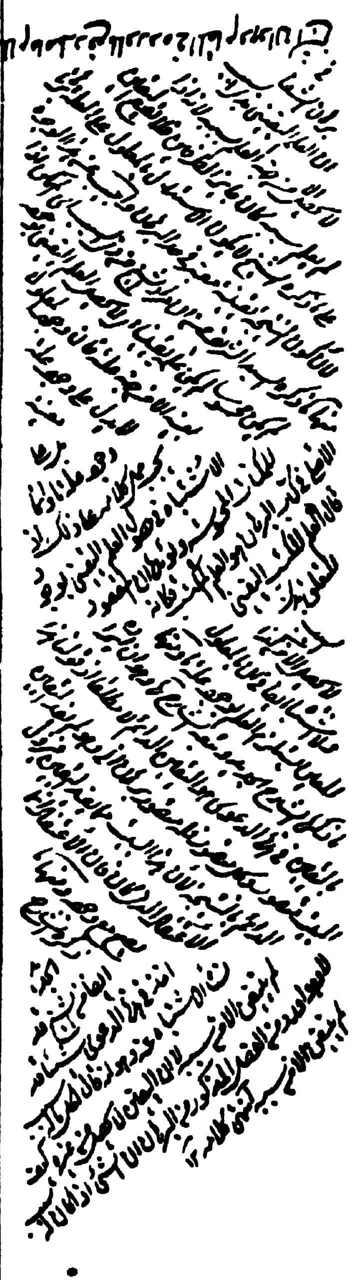
المنافي ثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا
يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد ولهذه الوجوه الثلثة اشار المص بقوله ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غيره اي لا غير عدم المعلول ولا الى غيره عدم العلة ونافى عدم الشرط وجود المشروط و
صحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف نافي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط
وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الآخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلاثة لما اختلفت
مقتضياتها واستدل النفاة بان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان التميز
التمايز بين المعدومات امر متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا
نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك وان اريد انه ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل
منها باحكام مخصوصة متصادقة في نفس الامر الا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب
المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود فلم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة
الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو
معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يوجه التفريع
انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت في حد ذاتها اي في نفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا كما
وقع وهو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم
بتمايز الاعدام مبنيا لتصورها مظنة الاعتراض بان التمايز يجب ان يكون للموجودات الذهنية على ما هو داب المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات اراد المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات لا
ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن
ثم يفرض ان يزول ذلك التصور المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو
في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
لنفسه فان قيل مفهوم عروض العدم للعدم ان يكون مهية العدم متحققة ويكون العدم الواقع قائما بها والعرض
بها منها هو زوال مهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم وقع لها ولو سلم
ان هنا التعرض فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وفي ذلك نظر اجاب المحقق الشريف عن الاول
بانه لا فرق بين مفهوم المعدوم سابقا بل الفاضل ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال مهيتها الا بانها تكون
متحققة وعدمها قائما بها قياما يلائم يقال لها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه
به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزم عروضه

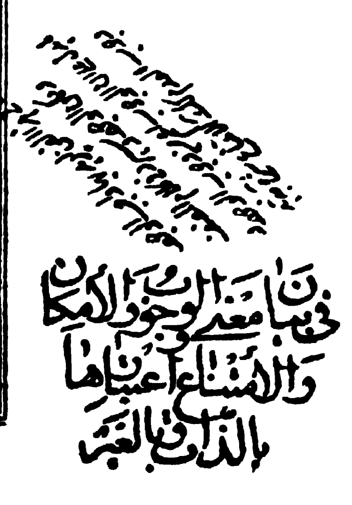


وفي ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض ثابتا لمعروضه اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته
لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء
كان ذاتيا له او عرضيا اذ كان اتصافه بذلك الجزئي بالمفهوم الكلي كليا قال الشيخ في منطق الشفا اي شيء وجد
فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا الا ترى فيلزم
ان يكون جميع الهيئات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه
بالشكل مثلا الذي هو فرد للاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس
فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه
اعني زوال العلم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه
رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين مكثرين لذات
موضوع النوعية والتقابل وبيان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو
الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين
تقييديين لتتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل
غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين تتكثر بهما ذات
الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين
احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا مجرد فللعدم
المضاف اعني زوال العدم ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم
من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه موجودا
في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف
اليه عن الذهن فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف
اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك
ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المع يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان فليس استناد
احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المع ليس علة لعدم العلة يعني ان التلازم
بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد
فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد
عدم العلة الى عدم المع وكون عدم المع علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية
وانما جاز كون عدم المع علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة
لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة
علة لعدم المع في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور
برهان اني وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي بعكس هذا الاستدلال وهو الذي يكون برهانا
لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول وبيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر

للاصغر

للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي ذلك القياس برهانا لِمّا وان لم يكن علة
له في الخارج مانه لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بينا لوجود له بل يكون معلولا له
سمي برهانا انيا ولا ينافي ذلك تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه افادته اليقين نص بعضهم بكون اليقين
غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني الكلي والدائم لكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه
وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا **المسئلة السابعة عشر** في تعاكس الاعم والاخص
ايجابا وسلبا في العموم والخصوص والى هذا اشار بقوله والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا
تتعاكس فيهما عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم ايضا
وخصوص مطلق لكن على عكس العين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجي
العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فالاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما
والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا
ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى
الوجود لغيره والعدم من غيره اي الايجاب والسلب يصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده المحقق
الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى
من حمله على غيرها مما لا يجدي فيه يعتد بها ولا يتعلق البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المشهورة
المنطقية في هذا الكتاب اقول لا يتم حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب لعين ما تعيد من حمل العموم والخصوص المتباين
منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى
في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية
اي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي ولا يتصور فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد
من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج اولا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة التاسعة عشر في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها
والاشارة الى مبادئها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلاثة هي التي يبحث
عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء
كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا
استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبار وقوعها في
قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في
المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواد ها والا لكانت
لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم
فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى
ذواتها من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة
كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه انه في نفسه بحيث هذا





على نفي الثالث والجعل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت في بصدق عليه والجعل ونحوه للثلاثة بحسب العبارة انتهى ووجّه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي بمعنى ان المتبادر من الوجوب هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة بينهما يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبار هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى نفي رد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات فاجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر وللاشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المصنف قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود فهذا الوجود المحمول يقال له المحمولي وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويقال عنه بهل البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويقال عنه بهل المركبة فان قيل فعند حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه على التقديرين اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر يسمى مادة وعن كيفية في التعقل تسمى جهة والى هذا اشار بقوله تثبت مواد ثلث في انفسها اي تثبت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل والتلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في التعقل اي وتثبت جهات ثلث في التعقل هي الصور العقلية التي تحصل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة ومحصل ما قيل مما حاصله وقد ثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فبعيد عن التوجيه ومع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعقلة بصورة غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقا للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل

الجهة

الجهة كما لا يتعرض للجهة الملفوظة بينهما اعتمادا على ما علم في فن آخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في نفسها وجهات في التعقل فهذا القدر كاف ههنا هذا قال المص في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي نسبة المسماة بالامكان العام المنافي للوجوب والامكان الحقيقي ولبست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منهما ولا للوجود والامكان الحقيقي بل هي احديهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة وبالجملة تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة له وكذا العكس اي كذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما اخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود والعدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان يشك احد في ان مفهوم نسبة الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار اذ الوجود مثلا معتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب وامكان وامتناع هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندي فيه تردد ولخلاف في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب بياننا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو والتي تكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدقا وكذبا او لا دوامهما تسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدقا ايجابه فليسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان فيدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب صدقها ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة

يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب قال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون لنسبة الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضرورية لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا اما هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام المصنف مخالفا لذلك ولم يكن كان منشاء على ما قبل ان المواد الثلاث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضى كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي تصورات هذه المعاني الثلاثة ضرورية الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجوب فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى عن ان يؤخذ كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلث بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها الا ان المراد التي يبحث عنها ههنا هي التي يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط

فان اريد

فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا اولا فقد اندرج

في هذا القسم مع المنتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع

له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن

بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي للا وجود

واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللا وجود واللاعدم

يستلزم اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة لا ثلثة قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما

يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل

في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الرأي لكن العقل يجزم

بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر

عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه واستدلال فلا ريب في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل

كون الواجب ما يجب له الوجود وما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو

مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب

او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي وما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول

المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه

نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته صدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى

كونه غير فاقد للوجود وثبوتا لشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وليس شيئا يحقق مذهب الحكماء ايضا وقد

يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته

وارادوا به سلب قيامه بالغير وبان الامر ههنا مبني على ما سبق في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي

ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى التحقيق البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم

ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه ولا يمكن انقلابها بدل

عن قوله يكون القسمة حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلاثة ذاتية لا يمكن انقلاب احدها الى آخر منها بان

يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وبالعكس او ممتنعا لذاته وبالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته وبالعكس

وذلك لامتناع ان يزول ما بالذات او يصير لذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب

والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع

قطع النظر عن الغير فح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اي في المفهوم مطلقا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم

واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع

بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات يمكن انقلابهما بدل من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع

وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته

فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون

القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات

اذ الامكان

اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يتخ الخال عن وجود علته وعدمها
ولعين بين الثلاثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرتين فان قيل هذه القسمة
المثلثة قسمة للشيء الى نفسه وقسيمه اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظ من وصفها بمنع الخلو مع
في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي
بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لا يتوهم فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في
المهيات المعروضة للامكان في الواقع لا المأخوذة بعنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم
الظ الشايع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر
اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم
يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم
وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود
امتناع العدم فليس بصحيح الا بالتجوز في الاستلزام لان محل كيفية لنسبة الوجود الى المهية والاخر لنسبة
العدم اليها وهما متباينتان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان
لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع
الاضافة الى ما اضيفا اليه ما لكونهما وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعدائه
فيه اهانة او لبائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة
عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد
بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين
وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغايته ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم
من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين
متغايرتين لنسبة متصادقتين بخلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين
واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام من جهتين ولسا
متصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع
ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة
لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن
الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين اي الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان

الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني ضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الموافق والامكان الخاص
الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق
لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامي ثانيا والخاص خاصا
ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم ما يتوقف منه لما مر وللامكان معنى ثالث
اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء
على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكلما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات
كان اولى بهذا واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه
اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري لا بحسب النسبة البتة ولا في وقت كالكسوف ولا
في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المصنف في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع
الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا
المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسان
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو
اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد
يوخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في
الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المصنف في
شرحه هذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي انما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ضروريا فيهما من حاق الوسط الى احد الطرفين
ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف انها
تكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يقعا على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو
الحال وان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب
علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به انشاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وقد علم بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكانه
في الاستقبال واجيب لو وجب اشتراطه عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في
الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المصنف

بقوله ولا بشرط

بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما
في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا
لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك انتهى و
قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال
وهو انما يستلزم امكان عدم الحادث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير
لزوم محذور قيل الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط
فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا انه فسر ما يتوهم من ان الامكان الاستقبالي
انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي و
اما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود
من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاق الوسط غير مائل
الى احدهما كما مر

المسئلة العشرون في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير

متأصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها
مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا
من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا
وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد
الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فان الانسان مثلا
بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه
على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه
اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد
الموجودة متأصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متأصلة فظاهر البطلان لان ذلك ضرورة امتناع
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة فمرد ان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي
انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه
لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجودها غير مهيتها فاتصافها بوجودها الاتي عن لمهيتها الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله
واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في
الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب

في بيان ان الامكان والامتناع والوجوب من الامور الاعتبارية غير متأصلة في الوجود وبيان الادلة الدالة عليه

مثلاً عينية فالجواب عن الاول انما يتم من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني
ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره
كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع
فهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب
مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل
على ضابطة صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع
كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه
في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الآتي واما الوجوه المختصة بواحد واحد
فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيانه ان الملازمة ان الوجوب صفة
عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر
الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون
ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها انما يستلزم جواز
زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب لو استلزم جواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامه
بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامه
مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجبا
ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز
زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو مسلم
فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب
عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف محلها بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر وتقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما محال اما الثاني فظ واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب
المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالآخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب فيلزم التسلسل فان قيل الوجوب
ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه و
يلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب
من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع
كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فتكون واجبية الواجب
بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية
الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون
قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا

لزم كون

لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بامكان العام
بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف
بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان
ثبوتية الامتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في قوله المشترك بين معنى واحد نصاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع
كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المص اضطرابا لان اول المشترك
يبتنى على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان
فيه ووجوب حمله على الامكان العام يبتنى على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد
بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم
ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد
الوجود مع كونه اخصر بان يق لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند
وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل ما من
شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه
الاطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اختصارا
للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتتاخر عن وجود موصوفها
بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل
هذا الوجه في الوجوب ايضا فيق الوجوب سابق على الوجود بالذات لانا نجد الشيء لوجوده يستتبع وجوده
عقلا ولذلك صح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها
فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان والوجوب الى
بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيق لا شبهة في ان الامكان والوجوب يمتنع تاخره عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع
تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظائرها ولذلك جعله
صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون
اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى
الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا
لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا
هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق وايضا
الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا

فان

فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان حينئذ هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق

بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان

الشيء ورفعه متنافيان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا فحينئذ قوله الاعدام لا

تمايز فيها قلنا ممنوع كما مر قال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان فلا بد من حذفه ووقع سهوا من

الناسخين فان الخصم لو ادعى استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى

يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي

صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض

المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم

الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي

هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان

بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي

الامكان والامكان الذي فرضنا منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا

للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام

التي لا تمايز فيها هذا فان قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان

المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه

لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق

بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان

لكن كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم وما

ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه هو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يبعد

كلام المصنف عليه حينئذ جوابا اما حجة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق و

الثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة

التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المصنف صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء عين

المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المصنف اشار الى الاستدلال وجوابه بكلام لا يوافق كل تقرير

هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المصنف

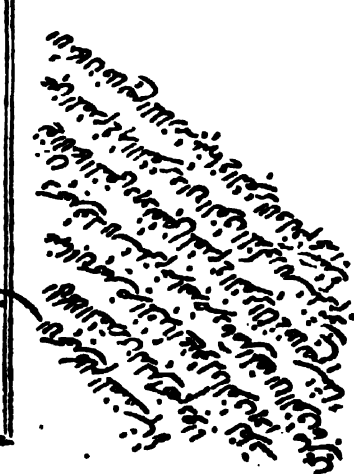
المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا

لثبوت المقدم وقوله تحقق نقيضه لا انه ادعاه بل لانه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة

هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا

التوجيه ان يقول وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ

في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او



موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والحق ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فمن ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا وقع ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده الى اخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه لا ولا امتناعه فكيف في تلك تملك ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اى موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجودا وله منشا انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة للحادث او موضوع له ونا امرانه لو لم يكن له منشا انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقتها لما في نفس الامر كما سيأتي في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوهم الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وبذلك خبط عظيم منه واعلم ان المخالف عن الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان الحد مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافيا للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك اما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني المعدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين على تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ثم بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا يصدقا على شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما ثم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهكذا سائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل

اولا

اولا وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اقتضاء الذات صفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة على ما مر في الثالث مامر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى

المسئلة الحادية والعشرون

في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب والامتناع فلو استند الوجوب والامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو ممتنع لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان تقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان تقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضائهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضائها العدم منهما فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير احدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء الذات الوجود واباؤها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم واباؤها عن الوجود فينافيان اقتضاء الغير لتساويهما بالنظر الى الذات لان تساويهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون عقيبا الغير لتعالغ حصول معنى الامكان بحيث غير حصوله مع عدم ايهم فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فالغير حينئذ سواء كان وجود الغير او انتفاؤه والقدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا محل مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فقط وهو ممكن استناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله

ومعروض

ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتى معروض للوجوب والامتناع الغيريين

اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى

المهية وعلتها يعنى عروض الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية مقطوعة النظر عن اعتبار

الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معها وقوله وعلتها اى علة المهية لان علة المهية علة

لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليها اى المهية وعلتها يثبت ما بالغير اى الوجوب

بالغير والامتناع بالغير فبالنظر الى علة المهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض

الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذى هو الوجوب

بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية يلحق المهية الوجوب السابق الذى هو المراد من قولهم الممكن ما لم

يجب بعلته لم يوجد واعلم انه ظ ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب

اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا

الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زايدا على المهية

حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية فاعتبار الوجود فى الواجب بالذات الذى

وجوده عين مهيته كما سيجئ مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ويلحقه

وجوب لاحق لا يخ عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا فى الواجب فان القضية الفعلية

انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق فى الواجب لو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك فى الممكن

وبهذا التحقيق يندفع ما اورد المحقق الدوانى على المص من انه صرح هٰهنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب

بالغير لا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه قضية

فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافى فى قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا و

قوله ولا منافاة بين الامكان والغيرى اى بين الامكان الذاتى والوجوب والامتناع الغيرى

تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة

ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك

التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين المهية والوجود وهو على قسمين وجود الشئ

فى نفسه ووجود الشئ لغيره فكان الامكان على قسمين امكان وجود الشئ فى نفسه وامكان وجوده لغيره

وكان كل موجود فى غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود فى غيره ايضا ممكن

الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اى الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتى اى ممكن ذاتى

على الاطلاق من غير عكس اى ليس كل ممكن ذاتى على الاطلاق ممكن الوجود والحلول فى غيره اما الاول فلان

الوجود فى غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب

الوجود لان الموجود فى غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثانى فلان

من الممكنات ما هو محل لاخر كالهيولى فما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا

يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشئ لغيره لا يستدعى ثبوت الثابت فى نفسه كما

في المعنى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه لا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت كما في الموجودات الحالة او بمنشأ انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يوقع الاحاجة الى التخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى **المسئلة الثانية والعشرون** في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو معه شرطا واختار المصنف قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره وتقريره هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا آخر طلب لا محالة علة علة وجوده وذلك للجزم بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول انما يستلزم العلم بالعلة ومعلول اخواتها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم بجميع اخواتها بل مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار وبخصوصه قد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها اي علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار وتقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اي موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم حينئذ بان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير ممكن ولعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزء ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية وتقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين المهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين المهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف المهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك في تأخره

في بيان ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا وبيان الاختلاف فيها

عن الايجاد لصحة ان يقال وجد فحدث فعند ذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة

لا يتصف الماهية الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة

للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا

لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود اى كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما فى الامكان

بعينه قلنا اذا فسر الحدوث به للزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو باطل

بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك

اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة فى المعنى الاصطلاحى كما قالوا الجوهر هو الموجود لا فى الموضوع ثم قالوا

ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا فى الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع

هذا التوهم واسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس

ذلك الا لان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا

فى كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس ذلك كحال الجوهر كما لا يخفى فاعلم

ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهى سياتى فى الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان

تتاخر عنها وقد وقع فى نسخة شرحها العلامة الحلى رحمه الله مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة

مع كونها واقعة فيما سياتى ايضا ولعله سهو **المسئلة الثالثة والعشرون** فى نفى الاولوية

الذاتية ليتبين تساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها

هو ما لا يقتضى بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافى ذلك كونه اولى بالنظر

الى ذاته او لوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء

ولا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة فى حصول العدم

الى سبب اما لان الحاجة فى طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود فهو

اسهل وقوعا والحاجة فى طرف الوجود انما هى الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان

الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته يستند عدمه الى عدمها واما الثانى فلانه لا معنى لعدم

المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض ام لم يتحقق وهذا لا يقتضى اولوية العدم نظرا الى

ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولويته

لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة فالوجود

اولى به والا فالعدم وفسادهما ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم

اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك

فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضى والتجدد غير قابلة للبقاء قال

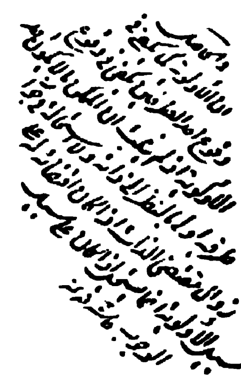
شارح المقاصد والذى يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات

الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضرورى لانه يرجح بكونه واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن

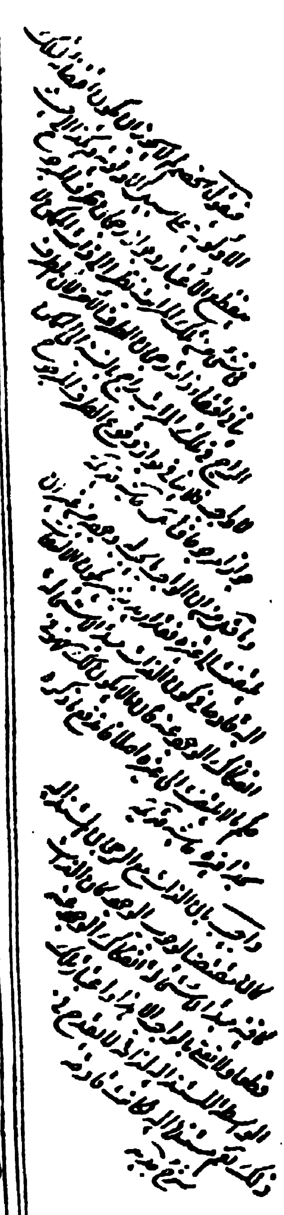
وقوع الطرف الاخر بمرجح خارج قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجى فان اريد بالاولوية

المسئلة الثالثة والعشرون فى نفى الاولوية الذاتية بالنسبة الى الممكن وبيان الادلة الدالة عليه

كونه



كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوقوع لئلا يلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اى على
امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بانها انما تدل على اخذ الوقوع فهى غير واردة على محل
النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية فى الوقوع مع بداهتها غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية
الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثانى فانهم جعلوا
مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابيّنا
الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على اخذ الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية
الكافية فى الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر انه مراده من
الاولوية هى الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية
ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب محتاج
لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضرورى فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغنى فى الوجود عن الغير بل ما
يستغنى فى ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضرورى كما
اشار اليه المص بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفى الممكن لذاته حيث قال ولا يتصور ولم يقل الى الاستحالة
اراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا
كون تلك الاولوية كافية فى وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا او
يلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصور بيان الملازمة
انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف
الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم
الامر الثانى فان قيل انا نريد امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان
امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما
اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية ايض فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على
سبيل الاولوية وهل النزاع الا فى ان الممكن يجوز ان يقتضى اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف
الاخر قلنا وان اريد امكان الطريان وعدمه فى نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نم ان امتناع
طريان الطرف الاخر فى نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى
الذات كما مر وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى
الرجحان الذى اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضى الوجوب والواجب على ما مر
من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذى هو الرجحان لا يكون



فاجبا وايضا السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو لم يقتضي ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان نكل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب

ذلك ح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يق يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح

لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان تكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطرفين وعدمه

بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح

بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان المراد امكان الطرفين وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند

اليها اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف

المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون

الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية

فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العلة المذكورة ونفرض على اي التقديرين ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود

فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو

الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية

في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع والحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا

هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود والعدم بالقياس اليه نفسه لا انه يقتضي في ذاته وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود

لان الوجود اولى والبقية بالنظر الى ذاته من غير تعدد في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا بعنايته

كما قيل وهي ان يق لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستصحاب فنقول ان امتنع الطرف الآخر نظرا الى الذات لزم

خلاف الفرض وان نظر اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك مع كتخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى ولا وجه في نظائره هو ان الحصول من دون الاقتضاء مما لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما هنهنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذات الممكن والا يستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى

المسئلة الرابعة والعشرون

في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه اشار المص بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة اما ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب ولا زوال ما بالذات فانه لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا بالذات فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز زوال ما بالذات بل زوال ما بالغير بغيره اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المص بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يحيل الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا بد من انتهائها الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التس على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب والا فيلزم الترجح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المط قال المحقق الشريف قد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى وانت بما قررناه خبير بسقوط هذا المنع واسا ثم قال فالاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن مما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا الا انا يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه

في بيان ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وبيان ان الاولوية لا تكفي عليه

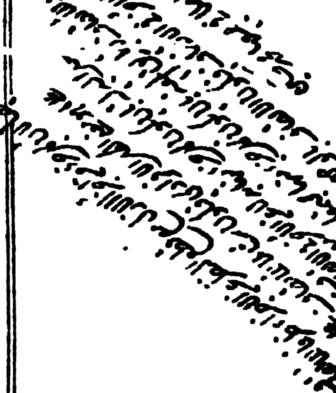
الانتهاء

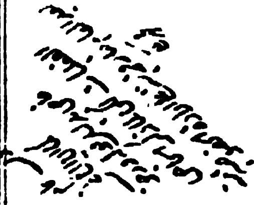
بالوجود

بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر أقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن لو قررنا بأنه لو لم يجب
لجاز الوجود والعدم معها فيمكن أن يقع بدل الوجود العدم فاختصاص أحدهما بالوقوع يحتاج إلى
مرجح آخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم أن هذا الدليل الثاني للأولوية الخارجية ينفي الأولوية الذاتية
أيضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق والمحققة وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية يعني أن كل ممكن
فهو محفوف بوجوبين أحدهما سابق على وجوده أو عدمه وهو الوجوب المذكور وأعني الذي بينا أن الممكن ما
لم يجب وجوده أو عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل وهو الذي
يقال له الوجوب بشرط المحمول وجوده أو عدمه ولا يمكن أن يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فإن كل شيء حمل عليه شيء
آخر فهو واجب الثبوت لهذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة
بل موضوع السابق هو الماهية غير مأخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي مأخوذة مع أحدهما
فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فإن قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده
معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين أجيب بأن سبق
الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب إلا في زمان الوجود والامتناع إلا في زمان
العدم فلا اجتماع فإن قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات أيضا غير متصور لأنه إما أن يراد به بحسب
الوجود العيني في الخارج فهو باطل لأنهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف أحدهما على الآخر ولو
فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متأخرة عنه أو في الذهن وهو أيضا باطل لظهور
أنه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس أجيب بأن المراد السبق بمعنى الاحتياج
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فإن العقل يحكم قطعا بأنه ما لم
يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فإن قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لأنه لا وجوب
بالنسبة إلى العلة الناقصة بل التامة والوجوب إذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة
التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا أجيب بأن جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة إلى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى
الوجوب فإن قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار
لأن الوجوب ينافي الاختيار ويتنقض دليلكم أجيب بأن الاختيار إذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب
إلا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والإمكان لازم
وإلا يجب الماهية ويمتنع أي الإمكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها وإلا لزم صيرورة الماهية واجبة
بالذات وممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين
فإنهما منفكان لا محالة بزوال الغير وهذه مسألة على حدة أوردها في خلال مسألة وجوب الممكن لئلا
يتوهم أن عند عروض الوجوب يرتفع الإمكان وقد يستدل على ذلك بأن الإمكان لو لم يكن لازما لماهية
الممكن بل يكون حادثا بعدما لم يكن فإن كان حدوثه لها لأمر يقتضيه فيكون الإمكان ممكنا في نفسه
لحدوثه واستناده إلى الغير فيكون للإمكان إمكان ويتسلسل وإن لم يكن حدوثه لأمر يقتضيه بل جاز

حدوثه لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للهيئة على حادث آخر وتسلسل والا فاختصاص الحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين

وربما يشكل على لزوم الامكان لمهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لدلائل الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان بعدما لم يكن وايضا يحدث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لمهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه قال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت للمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب المعلولات يقارنه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافات بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافات بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين المعلولات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يتأتى فيه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون التوهم المذكور مما يأتي في جانب الوجود دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله وليس يلازم تأكيد المقارنة جواز العدم اي ليس وجوب المعلولات لازما لمهية الممكن لان وجوب المعلولات لا يتحقق وجوبا بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تأسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن هنا ونيه جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله وتسبه





الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف
اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود
نقص في الوجوب ووجوب الوجود تمام وكمال له لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار
موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافات بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري
فليتدبر **المسألة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي** اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق
على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل
لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له
الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي و
الامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان
النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير
الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه
مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة
على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي مأخوذ مع تحقق
بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكل للجزء فقول المص ره والاستعداد اشارة
الى الامكان الاستعدادي وان هذه نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف
لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسانية للنطفة
اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها
للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود والوجود
بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع
وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له استعداد فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود
في الغير اما صورة واما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق
ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على
المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات
ان الاستعداد لها اما اذا كان المراد انه محل ومعروض للمركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال
لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى
ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله
المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث
عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث

المسألة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي

وهو

وهو غير الامكان الذاتي لما عرفت لكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان
الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة
بخلاف الامكان الذاتي **المسألة السادسة والعشرون** في تقسيم الوجود بحسب اتصافه
بالحدوث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة
الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم
مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له
وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته التامة
ويقال له العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لا انه لا يكون
الا في زمان والعدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث
الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن
من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود وعن انها او هو
من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من
العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم و
الحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير
والمسبوقية به وهذان مستلزمان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما
هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث والقدم مفسر
بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان علة فالذاتيان
واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان با
الزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات
وسبق الزماني بالزمان ولعل ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة
او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المسبوقة الوجود اذ لا عندهم مع كونها محدثة حدوثا زمانيا
فمبنى على ما عرفت وسيجيء تحقيق ذلك انشاء الله تعالى واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود
بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي
والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم
اذا عرفت ذلك فقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير
للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود
الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم
اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما
او غيره والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير سواء كان علة او غيره والحادث الزماني هو
الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتيا او زمانيا والا فحادث

في بيان تقسيم الوجود ايضا بالحدوث والقدم

اما ذاتي

اما ذاتی او زمانی ثم ان کل واحد من القدم والحدوث قد یوخذ حقیقیا وهو الذی مر ذکره وقد

یوخذ اضافیا فالقدم الاضافی کون ما مضی من زمان وجود شیء اکثر مما مضی من زمان وجود

شیء اخر والحادث الاضافی کونه اقل فالقدیم الذاتی اخص من الزمانی فان کل ما لیس مسبوقا بالغیر

اصلا لیس مسبوقا بالعدم ولا عکس کصفات الواجبة عند القائلین بها والعقول المجردة والافلاک

وهیولی العناصر عند الحکماء والقدیم الزمانی اخص من الاضافی فان کل ما لیس مسبوقا بالعدم فما

مضی من زمان وجوده یکون اکثر بالنسبة الی ما حدث بعده ولا عکس کالاب فانه قدیم بالنسبة الی الابن

ولیس قدیما بالزمان والحادث الذاتی اعم من الحادث الزمانی فان کل مسبوق بالعدم فهو مسبوق

بالعدم واما بین الحادث الاضافی والحدوث الزمانی فمساواة فان کلما کان زمان وجوده الماضی اقل

فهو مسبوق بالعدم وکل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضی اقل من زمان وجود ما لیس مسبوقا بالعدم

وما یتوهم بیان اخصیة الحادث الاضافی من الحادث الزمانی ان القدیم الاضافی کالاب مقیسا الی الابن

حادث زمانی لا محالة ولیس من هذه الحیثیة حادثا اضافیا وان کان حادثا اضافیا من حیثیة اخری ای

مقیسا الی ابیه فالاب ماخوذا بتلک الحیثیة هو مادة افتراق الحادث الزمانی من الحادث الاضافی فاورد

علیه ان اعتبار الحیثیة فی بیان مادة الافتراق تکلف غیر متعارف بل المتعارف فیه انما هو اعتبار

الذوات المتباینة بالذات لا بالحیثیات کیف لو اعتبر ذلک فلیکن القدیم الزمانی اضافیا من حیث عدم

مقایسته الی الحادث الزمانی مادة افتراق القدیم الاضافی عن القدیم الزمانی فیختل النسبة المذکورة

بینهما وکذا یمکن القدح فی کثیر من النسب ولما کان السبق معتبرا فی مفهوم القدم والحدوث وهو علی معان

مختلفة مع کونه من عوارض الوجود والعدم وکونه مسئلة علی حدة اراد المصنف ایراد ذلک فی خلال

مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابله یعنی التاخر والمعیة اما بالعلیة او بالطبع او بالزمان

او بالرتبة الحسیة او العقلیة او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق علی ما اعتبره المتکلمون وقد

خالفوا الحکماء فی العدد بالسادس فی مفهوم الثالث بیان ذلک ان اقسام السبق خمسة عند الحکماء

علی ما هو المشهور الاول السبق بالعلیة وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما

باستجماعه لجمیع ما یتوقف علیه تاثیره فهو لا ینفک عن وجود المع لکن العقل یحکم بان الوجود حاصل

للمع من العلة ولیس حاصلا للعلة من المع کما فی حرکة الید وحرکة المفتاح فهذا السبق انما هو فی العقل

لکن بحسب الخارج ویقال له السبق بالذات ایضا وما قال المحقق الشریف من ان تقدم العلة التامة بالمعنی

المرکب علی المع نظر لان مجموع المادة والصورة اللتین من العلل هو عین ماهیة المعلول فلا یتقدم علیه

وکذا المشتمل علیه فمدفوع بالفرق بین مجموع الاجزاء بمعنی المعروض لمعنی التالف المعینة من حیث هو

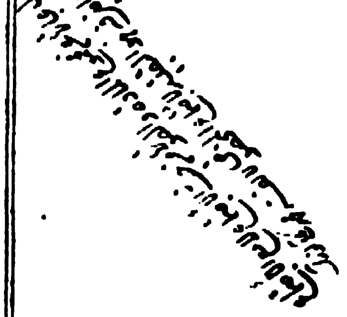
معروض لا المرکب من العارض والمعروض فانه امر وهمی لا محة خارج عما نحن فیه وبین الاجزاء بالاسر فان

الاجزاء بالاسر مغایر لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غیر معتبرة مع الحیثیة المعروضیة لمعنی التالف

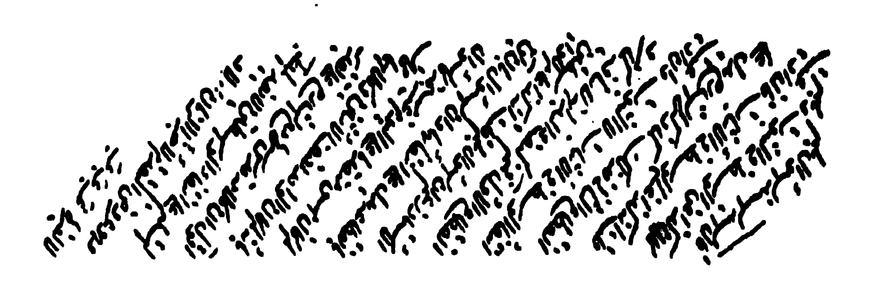
بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحیثیة المذکورة کما انه مغایر للکل الافرادی فما هو عین الماهیة انما هو

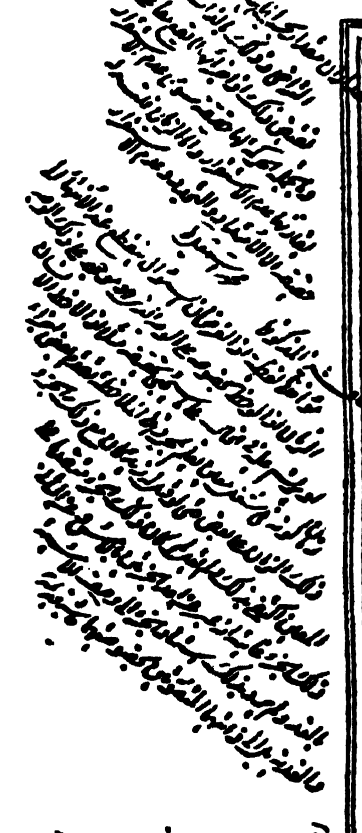
مجموع الاجزاء من حیث هو معروض للاجتماع المخصوص وما یتقدم علی الماهیة ویشمل علیه العلة التامة بالمعنی

المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا وتوضيحه ان للاجزاء الماهية
اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها
مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض
وذلك المجموع ايضا امر عقلي لا محالة وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع
العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون
التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه
الثلاثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس
بمعتبر فيه ذلك اصلا ومغايرة في ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع
المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص وغيره وهذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا
في المعلول فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين
المعلول فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة
والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق
بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع
وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الاثنان وقد يكون على
المجموع مطلقا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني
كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول
فتدبر واما ما توهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكروا في مثاله من حركة
اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات
وغيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة
على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة
الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد
متحقق ويتحقق الواحد ولا يتحقق الاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث
التقدم بالطبع فانا منع من جهة اخرى لا محالة وهذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم
بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد
لا يقدح في عدهما قسمين من السبق كما سياتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق لغير المجامع
للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لا مر اخر
كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي ويعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات

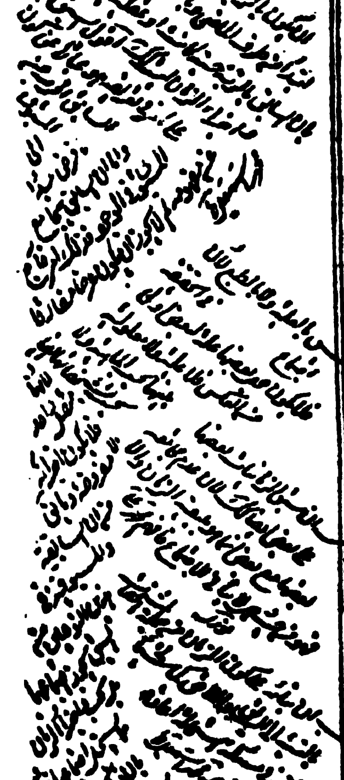


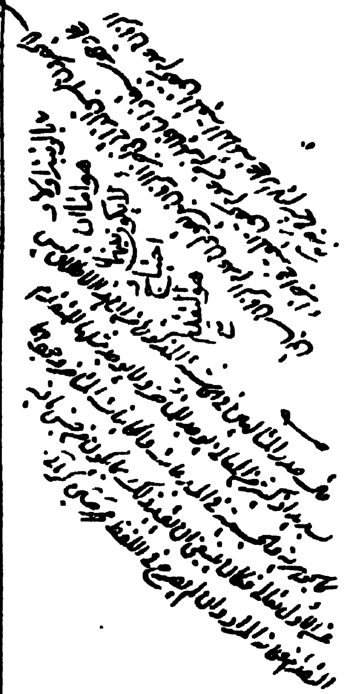
لاجزاء الزمان





لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شئ ينقضي ويتصرم بذاته ويعرض
له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان فالحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد
تعينها بمقدارها الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور مهية الزمان ونبه المحقق
الشريف على ذلك بقوله مثال ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لما
ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك مقدمة على هذه فلو اجيب
بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت يتقدمه عليه
ونوقش معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان
التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على
عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان
وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور
الواسطة لا يجعل السؤال عنها لغوا الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام
على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه فذلك تكون بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدأ محدود
اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او
العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اختيارا مر مثلا
هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع و
بالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان لا يكون
ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء
الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق
عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع مع الوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق
الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته
ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا سبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه
يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي
الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا
نقول العلة المعدة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم
يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما الزم ذلك بالعرض من حيث ان لعدمه الطاري ايضا
مدخلا في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب
ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن
حيث السبق بالزمان ينافيه لا فيما فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس
والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق



والمسبوق كما اعتبرتموه وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان وتكون
عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغيراجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان
ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام
المعية فلاخفاء في معية الرتبية لكنه ومعية متساويين وكمتحاذيين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين
لمعلول واحد وكمعلولين لشرطين لشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او كمعلولين
لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن حيثيتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين
لحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي
الزمانية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم اخر كما سيجيء نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان
يجامع المتاخر في الوجود اولا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب وهو التقدم

بالشرف ويكون فاما ان يكون محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية اولا وهو التقدم بالطبع وما قيل
عليه من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما
قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع
وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا
فبالشرف ومقوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اوائل رابعة الهيات الشفاء ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام
وهو الذي يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال المشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان
وكان التقدم والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا
بالنسبة الى الان الحاضر او ان يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل
الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من المتحرك
الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما صناعة كنغم الموسيقى فانك ان
اخذت من الحاد كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقيل واما بخت واتفاق كيف كان
ثم نقل الى اشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس
المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان
السابق في باب ماله ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا

المحدود والرئيس قيل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس فيتحرك
باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالي والتالي لا يكون له الا وقد كان للاول وجودا متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج
اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا
كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا
الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان
يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما
بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او
يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول
لما تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما و
للاخرى تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة
الاولى انتهى كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم
وليس للمتاخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم
شارح المقاصد ليرد انه صادق على كل شيء منسوب الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان
لفظ السبق وما يرادفه كان موضوعا في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في
العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما
يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق
فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجعول كالمبدأ المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم
هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدأ
المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني
والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي
هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها
وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما
هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس له الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها
بل من العلة التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين
ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول وجوب
الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجودها انما
هو لتوقف يكون لوجودها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان مقوليته بالتشكيك على اقسامها

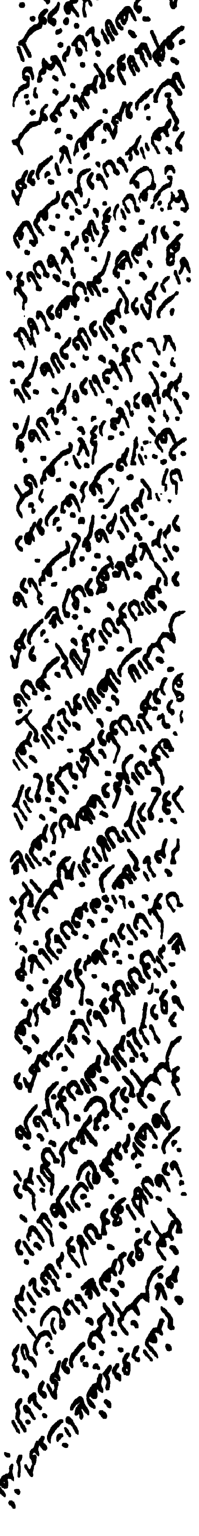
هو

هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي
اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير متأخرا وهو هو بعينه بخلاف العلية والطبع محل نظر
وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا
كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة
الى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في
ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتأخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكنهما اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتأخر دون الآخر جعلا
نوعين فملاك التقدم في الزماني هو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة
لثبت لتاليه الذي ليس بموجود بعد ولا يكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه وتقضت مع تقضيه وفي المكاني
هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود ولثبت لتاليه الذي هو موجود
معه ولا يكون لتاليه الا وهي موجودة لسابقه الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود
ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في
مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك
باختيار الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول
ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو
اصل الاختيار والافضل ان اختيار المرؤوس هو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس هو اختيار الكل واما
كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا
وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان هناك قسما سادسا للتقدم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم
الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة
الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان
الماهية في وجودها الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام يحتاج الى الاجزاء
التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل
للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء
قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته
وتكون جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الافاضل في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يقال حاجة الماهية في ان تحصل

وليس بحاصل الكل

في القوام

لها قوام ليس بها لغيرها لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان تأثير الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع في العقل
وليس للفاعل تأثير جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس
لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادته جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادتها الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه
هل مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو رأي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو رأي
سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود
في الخارج وكون الماهية واقعية وفعليتها وكلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فان الذي جعلوا اللوازم التي تلزم الماهية بحسبه مسماة
بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق
ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح فظهر ان
النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية الماهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية
ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من
الوجود ليس سوى تقرر الماهية وفعليتها فلا تغفل وليعلم ان لاجزاء الماهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع
وبالماهية فلا منافي في عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل
في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي
هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد
منها ملاكا للتقدم حصلت انواع ثلاثة من التقدم لا محالة ثم ما قاله المص في نقد التنزيل من ان الجنس متقدم على
نوعه لا لكونه جزءا له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع انه من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا و
الجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية
اذ جنس الشئ لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم
بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته من حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر ومما يؤيد
ان التقدم بالماهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار
الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشئ لان هذا التعليل
صريح في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم
بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا قسما سادسا سماه التقدم الدهري
والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب
الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر
بحسبه وليس بحاصل للمتاخر بحسبه وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية
وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يق



ان ليس ذلك شأن التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان
المتقدم والمتأخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر
التقدمات سواء كان المتقدم والمتأخر بها مما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين
المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه ومن جهة
كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة
اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك
به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله
في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين
المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التأخر ايضا مقول بالتشكيك
بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة
بين النوعين من انواع التأخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الزماني
اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التأخر الزماني ايضا اولى بالتأخر من التأخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام
السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة
في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه حيث وجد التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته
اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض
زماني ومكاني وغيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه
التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدودا او المجهول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني
لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه
كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني ومكاني هو المعنى المجعول كالمبدأ المحدود ويكون ذلك
الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على رأي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا
السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم
والحدوث فقال وما القدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان فلا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل
حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا لتسلسل لان الزمان اما حادث وقديم اذ لا خلو عنهما
لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم
من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي متحقق قد عرفت ان معنى الحدوث
الذاتي على مصطلح المتأخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج
الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس
الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى علة وهذا هو مراد المصنف ولهذا لم يشر الى بيانه واما



الحدوث

الحادث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي
للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي
اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وفيها قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود
بالطبع لزم انه لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان
وسائر الاعتبارات اللازمة لها ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدناه
سابقا وثانيهما التقدم بالمهية الذي قد حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال
الشيخ في بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق ههنا
ملاك التقدم بالمهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم
بالمهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما
لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله
بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية
شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والعجب من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود
فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياج
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود
وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه على الحادث الذاتي
كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث
صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه
عدميا لا محة اذ لا نعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان
كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا
لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما
اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تاخر الوجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما
كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر فثبوت كل
منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان
ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه

ثبوت

ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين
في الخارج فليتدبر ويصدق الحقيقية بينهما اي تتحقق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا
كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم والحدوث
ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان فلا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي وكذا يصدق
الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان منشأ الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم
يجب لم يوجد وانما ذكره هنا للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر **المسئلة
السابعة والعشرون** في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص
الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سمي الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين المهية غير مختص
بالواجب فان عدم التركيب من الاجزاء وعدم كونه جزء لغيره يتحققان في غيره ايضا او نقول لما هو من خواص الواجب
هو امتناع التركيب من الاجزاء وامتناع الكون جزء من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة
يلزم من انتفاء كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركيب واليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتي
على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب
من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كان فهو يحتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم
لان مرتبة التقوم متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان
وقال المعلم الثاني في فصوصه فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارية كان او معنوية والا لكان
كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون
الجملة ابعد في الوجود انتهى ص قوله انتهى وقوله او معنوية يعني به مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس
والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان منافي وجوب الوجود
هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب
منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فمن تمسك بهذا الدليل
بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما
هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من مهية ووجود كما سنبينه انشاء تعالى واعلم انه لا
حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود
ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في وجوده المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على
الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع
ان يكون جزء من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزء من غيره اي بحيث يكون
المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها محتاجا الى بعض
والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون محتاجا الا احتياج الحال الى
المحل في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي المراد به هو الوجود كما في الصورة على ان التشخص مساوق

الوجود

للوجود بل عينه كما سياتى فلو كان الواجب محلا لزم امكانه ولا ان يكون الجسم محلا للصورة لان محل الصورة
لا يستغنى عنها فى الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا
بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت ح يجوز كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا
ثم والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه هيئة اعتبارية مع كونها كلاما
على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها فى الوجود ممنوع بل
المعتبر فى الصورة احتياج المحل اليها اما فى الوجود او فى التحصل كما فى اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها انما تحتاج اليها فى تحصلها تلك الانواع قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقى ان يكون
للاجزاء جهة واحدة متحققة فى الخارج كما للاجزاء العناصر فى المواليد فان الصورة الاضافية الواحدة هى
جهة وحدة اجزاء العناصر التى فى الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كما للقطع الخشبية فى السرير
فان جهة وحدتها اعنى الهيئة وان كانت متحققة فى الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع
هيئات القطع واما عن الثانى فهو ان التحصيل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد
تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل ووجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوتية مثلا
وجود اخر لاجزاء العناصر تحتاج هى فى هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن فى الوجود العنصرى
محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون المحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا فى الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا حل فيهما الجزء الصورى فلا يلزم ما
ذكر كما فى العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير
مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما سياتى فلولا الاحتياج والانفعال بين
الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوحدة حقيقية لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا ما تقرر هنا قالوا
فيه دفع ما اورده عليه الامام الرازى من ان فى المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان
بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المص فى نقده ان
الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو انضمامه الى الغير
كما فى قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات والغير فهو جائز وان كان المراد
ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما فى الممتزجات فذلك ممتنع عليه لانه لا ينفعل عن غيره انتهى وح لا حاجة
الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفى ان يقال ولا يكون الذاتى جزءا من غيره اى بحيث ينفعل عنه كما فى الممتزجات
وذلك ظ الخامسة لنا انه ان الوجود الخاص بالواجب الوجوب الذى به موجوديته هو عين ذاته لا امر
زائد على ذاته كما فى الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فلتشاد بقوله وجوده الى ان المراد
هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات فانه زائد فى الجميع بالضرورة كما مر
سابقا وليس المراد بالوجود الخاص هنا هو الوجود المطلق المضاف الى خصوصية الماهيات على ما هو مذهب
المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجة العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته
لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود فى نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضى كما هو مذهب

الحكما

الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا
على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا
لنفسها لا لوجودها فانها مؤثرة بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى الموصوف ضروري وهو لا يمكن
ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم
التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد
لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده
تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود
لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل واعترض عليه
شارح التجريد بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف به
ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما
وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا
بالذات لا يحتاج الى العلة الا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات
الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة الاتصاف به بذلك الامر وهو مقصود المستدل
هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفا الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية
بما ذا تفارق الانية في ابتداء نبائنا هذا فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
الوجود بل قد نقول من راس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر فذلك الانسان هو الذي هو
واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد ففرق اذن بين ماهية
يعرض لها الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان
غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وحاشا ان لا
لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو اكد الحقيقة وصحيحها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك
الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى
الوجوب من حيث هو واجب الوجوب وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجوب اذ
له شيء ما به يجب هذا خلف وان كان قد يفارق ذلك الشيء فتلك الماهية ليست الشيء بواجب الوجوب مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجوب مطلقا لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت

وليس هكذا

وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذ اخذ لاحقا للمهية فانه لا ضير لو قال قائل ان
ذلك الوجود معلول للمهية من هذه الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فتكون تلك المهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام
بنفسه ان كان يكون فالواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك
المهية العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل مهية لشيء
اخر لا حوله وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هف فلا مهية للواجب الوجود غير انه واجب
فهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضا للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج
ومح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها
بل نقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم المهية لانها تلك
المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا
فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فتكون المهية قد يتبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في الوجود
وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات
يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء والامكان ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يستحل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني
كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو
عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما
ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار
الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص
ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن
استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين
الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا
يندفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم
كونه طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم
فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة المهية وللممكن
بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة
الواجب وجود مجرد محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم

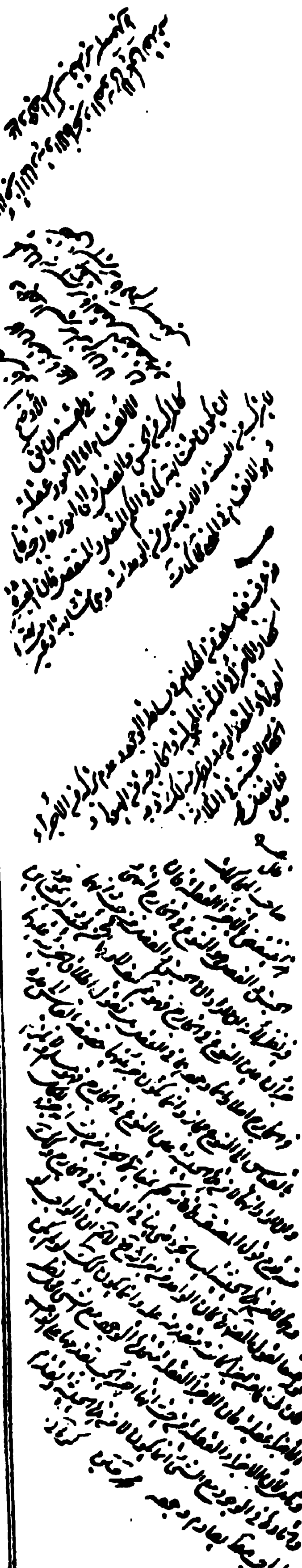
بل

بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهة التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك وتخييل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال ولعلنا نتعجب الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكوم به لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدءا للاستقلال لكل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلامه

شارح المقاصد قوله وتاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود موجودات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي بوجوده لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات المهية عليها بالوجود وكذا تقدم المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم المهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى ظلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية فح لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير فقد نبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته فهذا اثر ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصاف الذات بوجوده فلا بد من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه في وجود المهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالمهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه ولعله نحيا ان شاء الله تعالى واشار المصنف الى الجواب عن هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير المهية من حيث هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذاتي والمهية بالقياس الى الذاتي ولازم المهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس خاصية في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود

لا محة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشئ مستفيد له والمستفيد للشئ يجب عرائه
عنه بخلاف المفيد للشئ فانه لا يجوز عرائه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عرائه عنه قبل حصول الوجود
ومعطى الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وفيه نظر لان تقرير بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود
القابل فالجواب عنه ان ذلك اى تقدم القابل بالوجود على المقبول فى الخارج انما يلزم حيث كان المقبول
موجودا خارجيا والقابل قابلا له فى الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة فى الخارج بل هو
من المحمولات العقلية كما سيأتى ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما
عرفت والمهية اذا كانت فى الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجى
انما يقبله المهية فى العقل لكونها فى العقل منفكة عن الوجود الخارجى لا محة فهناك يصفها العقل بالوجود
الخارجى وكذا الوجود العقلى بل الوجود المطلق الاعم من الخارجى والعقلى انما يقبله المهية فى العقل لكن لا بان تكون
فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب
تقدمه عليها فى الوجود العقلى لا فى الوجود الخارجى بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان
كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو فى العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها و
ان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يكون فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها
الا فى العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف رحمه الله فى شرح الاشارات ان المهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط فلا
يرد عليه ما توهم القوشجى ورده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل
لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا **تفريع تنبيهى** اعلم ان مقتضى هذا
الدليل الذى هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى وتصريحاتهم سيما المصنف قدس سره فى شرح
الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات
بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل فهو ايضا نفس ذاته وممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف
شئ من المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى مهية وحقيقة تشاركه بها شيئا
من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتى يميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى هوية بسيطة
غير مؤتلفة لا من اجزاء خارجية كما مر فى الخاصة الاولى ولا من مهية ووجود كما ثبت فى الخاصة الثالثة
ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتى مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية
متحدة فى الوجود العقلى ومتحدة فى الوجود الخارجى وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء
العقلية لوجوده غير مهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء
العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان مهيته هى وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء

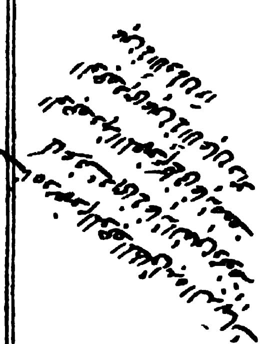
هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات واجب الوجود لو التئم ذاته عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم وقال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي و
سيفصل ذلك في فصول الثالثة لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما
للمتصل على اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب
بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم
من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر
او كان واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا ماهية لتقوم غير الوجود الواجب يصفت
تلك الماهية بوجوب الوجود فصار واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصادقة بذلك وكان
الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مط بل يثبت الخاصة
الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب من الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية
من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في هويته ممكن
ومحتاج في الجملة سواء كان محتاجا في الوجود او في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم
يكن امتناع الحاجة مط مبرهنا ما لم ينته الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول
الثالثة وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هيهنا هو نفي الامكان والحاجة في الهوية
كلام المص في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان
هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال الاولى المطلوب هيهنا كون المركب
ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد هذا **تحصيل انتقادي** اعلم انه يمكن ان يفهم
قولهم ماهية الواجب وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص
قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مط وحاصله ان ذاته نفس عين الوجود على قياس ما يقولون ان قيمته نفس ذاته وان صفاته
عين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص



قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع
منها الوجود بذاتها فذاته منوب مناب الحيثية من الوجود المطلق والفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده
نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا ما
من الوجود قائما بذاته لا بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد بما
ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تعالى شئ لا كالاشياء وذلك كما يقولون في
علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه
موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود ضرورة ثبوت الشئ لنفسه اذا كان الشئ قائما بذاته
لا بغيره يعني كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند
مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر
عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما
حضر عنده بالذات ثم في وضع اللغة على ان هو المقصود وضع اللغة على ان هو اتفق وضع اللغة غير لازمة
في الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل الغير الذي
هو تلك المهية فلا يكون وجود المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات
فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء
وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المصنف قدس سره في شرح الاشارات حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا
الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته
هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشئ لكن الحق والبرهان
اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشئ ما وبعضه لا يقترن بشئ وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ايضا
ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضئ كل شئ وهو مستغن من غيره
لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يفارق الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس
له موضوع انتهى وناهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفا من ان الاول لا مهية له
غير الانية وايضا فان الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اخر يكون ذلك الشئ واجب
الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني اعني ان ذلك هو
المطابق للبرهان فلان كل شئ سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع
الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون
له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال كون
المهية موجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود

فان

فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن
نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشا لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل
بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة
ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشاء لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود
بل هو عينية منشا انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة
ومع ذلك انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة مأول لعينية الوجود الى عينية منشا انتزاع
الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم
الموجود كما هو رأيه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشا لانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود
انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يؤول عينية الوجود الى نفي الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اي
هوية متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد
من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة
الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود ذا فرد مطلقا ويجعلها فردا للموجود بما هو موجود
مجردا عن الماهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للوجود
وينفي عنه الماهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه
المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة ماهية من الماهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجودات ماهيات
وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس الماهية ولا جزئها ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها
وليس مفهوم الموجود ماهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد
بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع الماهيات
الموجودة كذلك فانه يصح ان يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب
بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى سماء موجودة والى ارض موجودة الى
غير ذلك فيجد في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل
هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حجر في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول
ممنوع ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ ماهيته بذاتها من غير امر

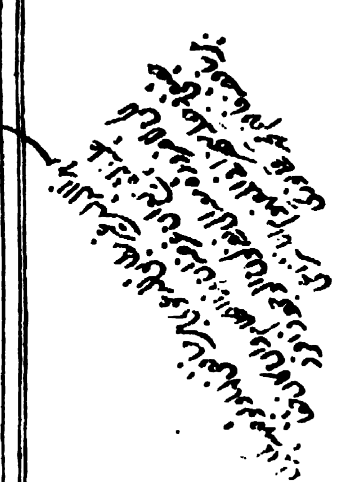


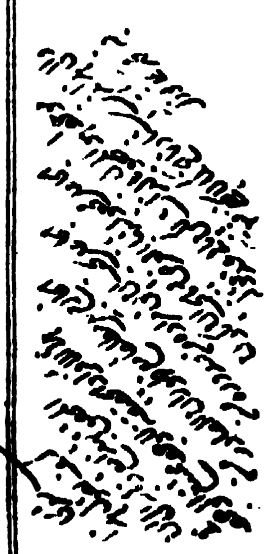
زائد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما العلة ولذلك ذهبوا الى
ان كل ذي ماهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود
فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود
البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه
لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه بحسب
الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا محالة سببا فهو موجود بالذات معلولة لا ان ذاته

الموجود او الوجود ومن ثمه قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية له فكل ما خطر بالبال
فهو منزه عن ذلك وقال فكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلنا
من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه
ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفا بانه لا مهية له وانه تبرا اى من
الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى واقول وانت خبير بما ذكرنا آنفا انه لو كان لذات مغايرة للوجود
سواء كان من شانها ان تعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا
الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر
في ذلك لكون المهية من شانها ان يحصل في العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في
مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه لا شك في انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود
فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بمجرد ان تلك
الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في
العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل
فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر
فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين
بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر على حصوله بالفعل ولا على
امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل
لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما
هو كون الذات وليس بذات اذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود
وفرد المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة
الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا
بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بمهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا
انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه
الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع
حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا
يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات و
المهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته مما
لا ينبغي ان يقع من المحصلين **تتميم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود
وانه يكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبعضها مر افراد حقيقية للوجود على انها
الممكنة قائما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراده اعتبارية فاصلة

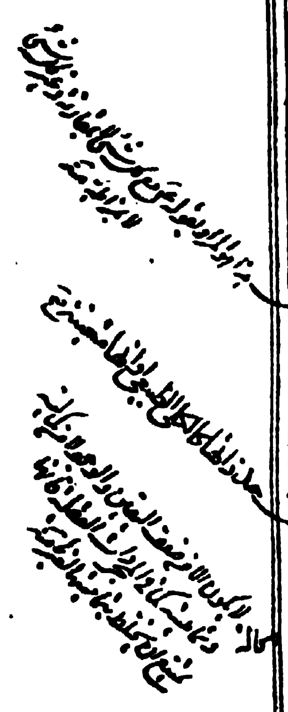
من

من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى هيئة مهيئة عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون المهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالمهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المخصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي لها وقد عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويتكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم تنفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا ما به تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود امرا ينضم الى المهية فتوجد به وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان المجعول عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيجيء وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول ما عرفت هو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها الا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها موجودة الا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه المهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقايق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كونه عرضي تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت ان للعقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان تكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود والاتصاف بعد ان يتفق ان لا مهية قبل الجعل والى هذا يئول مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود





وهو المسمى بالمهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وفى هذا البين كثير استبعاد فيه على ما حققنا
مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود
انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين
كما مر ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فليتثبت فى جميع ما حققنا **تحقيق**
عرشى الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان
مختلفين اختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف فى الوجود القائم بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان
كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة فى الوجود تابع للمغايرة فى ذى الوجود وذو الوجود فى
الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذى الوجودين
ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذى الوجودين لزم الدور وايضا التغاير
بين الشيئين اما بالمادة او الموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة
باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا
وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف فى صرف الشئ ومحضه فليتحفظ بهذا التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة
المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سياتى انشاء الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلنا من بعضهم
سابقا فى توجيه كلام الصوفية فى وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة
للوجود فانه لما كان للوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان ينفطن بكون تلك الحقائق غير مختلفة تماما
الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة فى المظاهر التى هى المهيات بحسب
الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم
ان يكون اختلافها فى نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك فى الذاتى بل فى تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة
وهذا فى الحقيقة اختلاف فى ظهور اثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا
لاختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف فى حقيقة الوجود من حيث هى اصلا فيكون الفرق
بين هذا المذهب مذهب الحكماء انهم يجعلون الواجبية بمرتبة واحدة هى تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين
بشئ من المهيات والصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشئ من المهيات فيكون كل
حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هى مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط التعين فتكون الممكنات فى الحقيقة هى التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد و
تكثر فيما هو واجب ولا كون شئ من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة
بتعين لا ينافى شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل هى متعينة بنفس ذاتها و
هذا التعين ينافى جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيها شئ من التعينات ويقارنها مقارنة تاثير كمقارنة
العوارض المشخصة للمهيات وانما المقارنة التى للتعينات معها هى مقارنة تاثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة



ولا الى ان يتوقف في ذلك طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول القاصرة الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على طابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي و الانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بامثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم الامكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكلما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له وكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب قد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غير ذاته وان كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير وايضا وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا الممكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام قائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه على هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتالهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم منه ان لا يكون وجود غيره الا قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكره من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان في ذلك ما بني عليه مذهب المتكلمين من ورود الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع انما قد عرفت مما من الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما ثبتنا في هذه المسئلة بهذا الطور الذي لم يكن عنه من محيد لكونها من اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة والعشرون** في ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة

في بيان ان الوجود المطلق موجود في الذهن لا في الخارج

عقلية موجودة في العقل فقط والى هذا اشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة البتة وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور والتزاما والمال واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود

المسئلة التاسعة والعشرون

في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض هيهنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عده من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس لها ما يحاذيه في الخارج والوجود كان لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فردا للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج بهذا المعنى هو لا عتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فيما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي جهتا الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو لشيء اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فانه ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلي او جزئي والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فانه يتحقق في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر وعرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق

ولا الى ان يتعين ذلك طورا وراء طور العقل الا ان هذه العقول القاصرة لو تشبثت به يكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على طريقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغيره قابل للتجزي و الانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بامثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ونحا الطرح التعيينات لعدم الامكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات وفي الدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم يغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له وكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهوم المغاير للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غيره وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير واما وجه كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا اذ الممكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتالهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غيره الا قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان قيل في ذلك ما بني عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع بعينه قد عرفت مما ذكرنا من الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما ثبتنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها من اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد

المسئلة الثامنة والعشرون في ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة

في بيان ان الوجود المطلق وجوده في الذهن لا في الخارج

عقلية

عقلية موجودة في العقل فقط والبداشا والمنه بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة التبة وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور التزاما والمال واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود

المسئلة التاسعة والعشرون

في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عد عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس لها ما يحاذيه في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجود القائم بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فردا للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فيما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد عرفت ان مفهوم الوجود المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهات القضايا اعني الوجوب والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو لشيء اخر مثل الحيوان الناطق للانسان ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه ليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلي او جزئي والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فانه قد يجري في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق

المراد من المعقول الثاني هنا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه **المسئلة الثالثة** في مباحث واحكام

متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل

ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيحصل في

العقل صورتا النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق

فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو

اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس باتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة

هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن

الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصليا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي

كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي رفع

المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم

هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين يحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم

وايضا هو القسيم للثابت والمخبر عنه يكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بل تناقض لا العدم اذ لا فرق بين

العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم

المطلق فلانه لا شك في تصور العقل لعدم المعدوم من وجه لينبه عليه بان يمثل العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير

موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويرفعه اي ذلك

التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل

ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت

باعتبار وقسيم اي للثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان

الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم

عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم

المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم

اجتماع النقيضين تقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من

حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا

في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا

لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يصح الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة

بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل

ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا

اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والمال

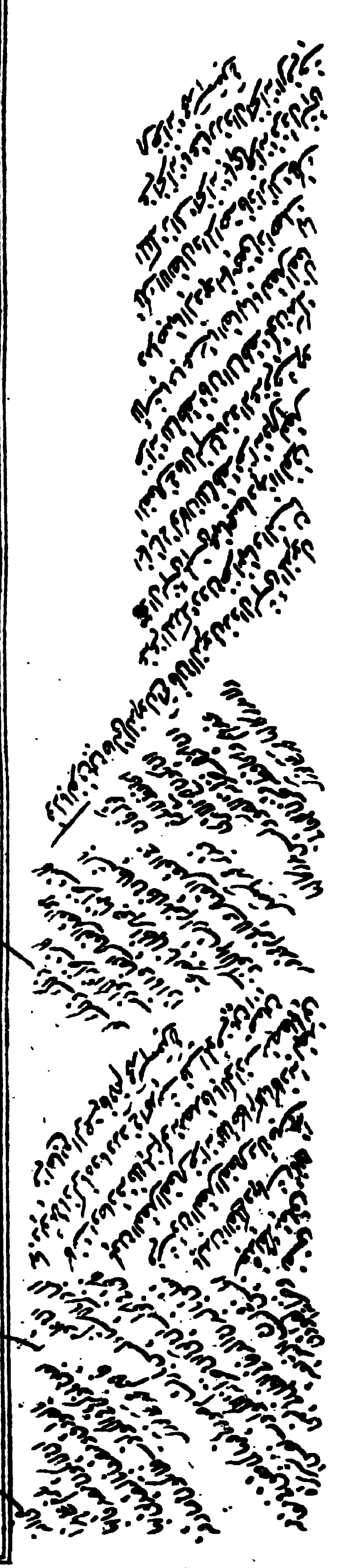
واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في

الذهن وكلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويصح الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها

غير موجودة

غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة
على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يترشح منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء
والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا
موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور عند جميع الاشياء ينقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتباين مع اشتمال
ذلك بوجود ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض
النسخ ولهذا انقسم الموجود في الذهن فالمآل واحد قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتباينين ولو كان
له هوية لكان بمكنها حكم الثابت جواب عن دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتباينين
هوية في العقل فيلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو محال بالضرورة فتقرير الجواب منع
ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما
ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امرا ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كذلك
يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
بمثلها يعني اذا كانت القضية خارجية وحقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا
او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كذلك اما بالذات كما
في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان
ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
للموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحته اي في صحة الحكم والا لما يكون
صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية ذهنية
والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما
وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحته المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر ومعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون
الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه
موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان
كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه فكل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ مما هو
في الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج
فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه
فان ابنية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين

هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتي سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية واخبار
عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من
قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة
الخارجية وكذا النسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة
الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى المقابلة للنسبة النفس الامرية
في كلام المصنف وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا
ومن النسبة الذهنية من وجه فتدبر حق التدبر حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق غير المطابق وقد مر
سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث
هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة في حد
ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف فردية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها
بل نقول مرتبة تقررها الماهية سابقة على تقررها الوجودي مطلقا كما مر فاذا كانت الاربعة زوجا سابقا على كون الاربعة
زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ماهيتها زوج
وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى
الا على وجه بعيد وهو ان يحمل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا تبعد مع وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات
لوجوب المغايرة بين المطابق والمطابق
في جوهر مجرد هو خزانة للنفوس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام
الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وحينئذ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات
والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ابن سينا في البرهان في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان
يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه مطابق له الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه
من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون
مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصور الادراكية
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل
عليه انه يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا
يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يجاب بان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم
من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق
بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف
بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لامكان تصور الكواذب هو انه انما يجب صحة النسبة الذهنية



التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة
والتالي باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية
وهي بمجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من نفس الامر
هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم **المسئلة الحادية والثلثون** فيما يتعلق بالحمل والتمهيد لذلك قال
ثم الوجود والعدم قد يجعلان وقد يربط بهما المحمول والا فقد عرفت في اول بحث المواد الثلث ثم قال والحمل اي
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا ووجودا وتغايرهما من وجه آخر اي مفهوما فمعنى الحمل
هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه آخر
هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حمل الشيء على نفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا قيل
الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو
الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق
وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذا الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود
ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودا
بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض كما في حمل
العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق
عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدقا عليه سواء كان موضوعا كقولنا
الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوما ثالثا
تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة
ما صدقا عليه من زيد مثلا بل تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر
ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل صحيح والا
وجب التغاير ليفيد فاذا وجب ذلك وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة
بل كان كل منهما اجنبيا عن الآخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل
احدهما عليه ولا حمل الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر فالآخر يجب ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع
المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس يتصف به وهو جمع للنقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل المشتمل على الحمل
لا محالة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان لنا ان نقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة
الى بيان وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا نحو عليه
انه يلزم صحة بطلانه ما ادعاه وهو قوله الحمل صحيح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجرد دعواه بسلب الصحة
عن الحمل على ان لنا ان نقول مقدماتنا الزامية لكم وهذا الزامي لكم فيلزمكم الاعتراف بنفي الحمل وتقرير الجواب
منع استدعاء الحمل القيام وسند المنع صحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم
لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قيامه بالآخر بل الذي يستدعيه

المسئلة الحادية والثلثون في ان الوجود والعدم قد يجعلان والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والتغاير من وجه

لئلا يلزم اجتماع المثلين هو على اعتبار القائم وهو اين من اعتبار عدم لئلا يلزم اجتماع النقيضين واثبات

الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره

ان اثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون

ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة

بل للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها فان قيل

ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها

فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود

غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق

خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهني

قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى

استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا

نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقاها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية

جدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او

كان عين ثبوته في نفسه وحمل كلام المص ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود

الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها

الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده

في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه

هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وقوله اذا سئل هل

الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فا

الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم

هذه كلمات الشيخ قال ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض

تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين

وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود المهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي

ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما

زعم غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له وصريح كلام

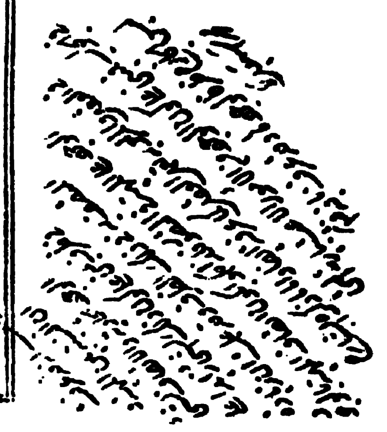
الشيخ ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة

وهو المراد من كلام المصنف ره فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله

فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان

المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون

الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج



ظرفا للوجود على ما هو شأن سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس
الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف في شرح الاشارات ان المهية لا تنفك عن الوجود لا في الخارج ولا
في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما
ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا
يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن المهية يقتضي
تميزها عن غيرها من المهيات ليتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو
جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما
يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت
هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج ومسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط
لسلب الوجود عن المهية اعني لا وقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير محذور واما اذا كان المسلوب
هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق والذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ان يكون
هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك
هذا واما ان الحكم بكون المهية منتفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في
نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهوم ما في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا
ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصوره بكنهه
امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا
قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل انهما الا امران
يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت سابقا لان اشتقاقا اي صدق المحمول والموضوع على
افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت
الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم
الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسلت لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة
في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل لا محالة فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا
الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من
الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لا نفسها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر

المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كالاشخاص الموجودة العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية
والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض
وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر اخر متصل هو عليه بوجه ما كاللاانسان

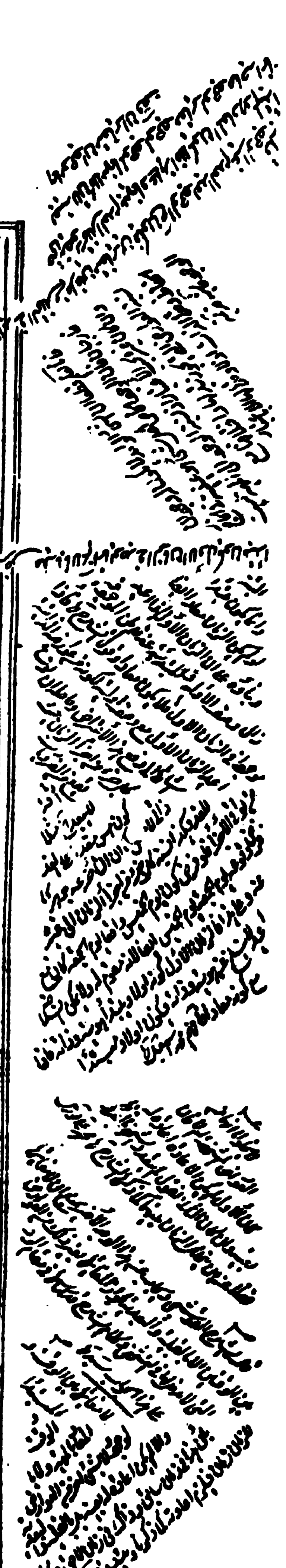
الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع فى الخارج ومهذان القسمان موجودان لكونا لوجودهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه الثانى اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه اما الموجود فى الكتابة والعبارة فمجازى فانه وان قد يسمى زيد الموجود فى الخارج الحاكى لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود فى العبارة وفى الكتابة لكن ذلك اطلاق مجازى لان الموجود فى العبارة والكتابة ليس مسمى زيد لا هو متحد معه بوجه بل فى الاولى ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه وفى الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فصحح الاطلاق ليس الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سميناه موجودا بالعرض

المسئلة الثالثة والثلثون

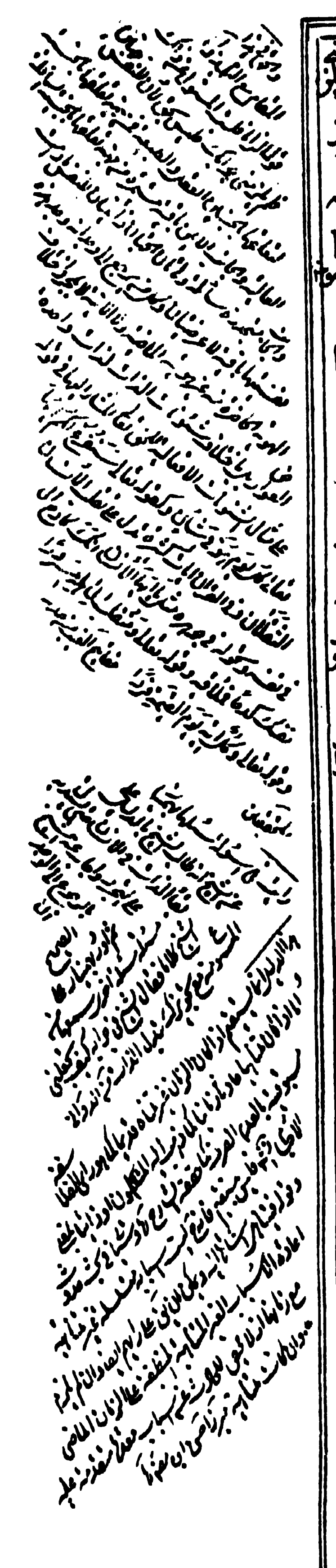
فى ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسمانى لعدم قولهم بانعدام الاجساد بالكلية بل اما بفساد صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويؤولون بذلك الظواهر الواردة فى هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم على نبينا وعليه السلم كما يأتى تفاصيل ذلك فى بحث المعاد انشاء الله تعالى واختاره المصنف قال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال فى المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من تأمل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية يشهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد تقرر ان اعادة المعدوم نظير الطفرة فى المكان فانها انتقال فى الزمان وكما ان حصول جسم فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر من دون حصوله فى امكنة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشىء فى زمان بعد حصوله فى زمان سابق عليه من غير ان يحصل فى الزمان الذى بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وتقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشىء موجودا فى زمان ثم عدم فى زمان ثان ثم وجد فى زمان ثالث ولا شك فى انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من منافاة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة فى الزمان الثانى لا مكن لاحد ان يحكم على الموجود فى الزمان الثالث انه هو الموجود فى الزمان الاول وقد اعيد كما فى الصفات التى لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض فى زمان ثم زال عنه البياض فى زمان ثان ثم اعيد عليه البياض فى زمان ثالث فانه لا شبهة فى صحة الحكم على الابيض فى الزمان الثالث بانه هو الابيض فى الزمان الاول وعلى الابيض فى الزمان الاول انه هو الذى عاد ابيض فى الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما فى صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التى يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذى اعيد فى الزمان الثالث فى ذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستأنف لم يكن نسبة المفروض انه موجود مستأنف اليه اعتبر فى ذلك بنقش حرف كتب فى اللوح ثم محى ثم كتب فى ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه ونقش آخر كتب فى ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محى فمعنى كلام المصنف انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذى قد بطل ذاته فلا تكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذى اعيد فلا يصح لذلك الحكم عليه لا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته فى الخارج

لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلنا الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس
معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم صحة العود ووجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل بناء المتأخرين
في تقرير هذا الدليل فاعترض عليه بان استدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او بغيرها مثل بصحة الوجود والحكم
مثل ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد
الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن
الموجود السابق ا وليكن المعاد الذي يعيد ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع و
الزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه و ج فان نسبته
الى الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب و ج فهو نفس
هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث انه بعينه ذات ما ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان يتوجه الاعادة الى انه يبطل من وجوه اخرى اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له ا وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في
نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء بعدما اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت
انه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهم هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو
وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف لنا انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله
ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه
وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فتخلل العدم
الذي فيه بين الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات
الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل
العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه ممنوع قلنا لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات لكون الوجود اما عين التشخص او مساوقا له فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة

واعلم



واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه لكان بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه تنبيه لكلام القوم والمحققين ان ضروريته منعقدة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الوجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيجي فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان بكون المبتدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا مع وصف اوليته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا او من حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين الخ وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه فعم فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو ما تقدم زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل فيلزم ايضا انه لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والاظهر هو الماضي فهذه المفاسد الثلاثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو التالي ولهذا جعلنا مفاد الدليل واحدا وجعلها العلامة والشارح القديم ثلثة لانه جعل المبتدأ على مستأنف مثل المفروض معادا وبدلا عنه بناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وغلت بجعل كل واحد من المفاسد تاليا على حدة للمقدم المذكور فقرر الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجودا آخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل بينهما العدم الخ لا يجوز كونها مفاسد ثلاثة كما توهم الشارح القوشجي حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلاثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدأ على المستأنف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذي كان موجودا بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وحكوا انه قد وقع هذا البحث



الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يكون
الجواب الا في غير من كان بباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت التلميذ واقول شيئا في مبحث التشخص ان كون
الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث
يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو سابق عليه و
متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال
من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاينات الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه و
الكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره وهو
كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال لكونه من
جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه
المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعلوم خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص
لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل
الا على ذلك والموجود في بعض الرسائل هو مطايبة بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان وجواب
الشيخ عن ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يحصل لي المسموع منه مع تجويزك تبدل
الذات فاملها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل آخر
على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير
المتناهية وهو محال غالبا مل والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة
المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى الماهية
المعدوم نفسها او الى لازمها واما الى العارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء
لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان الماهية او لازمها منشأ الامتناع الوجود ثانيا يلزم ان
يكون منشأ الامتناع ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه
لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون
العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للماهية اي لماهية المعدوم
بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي
هو منشأ للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود اعني الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم
الماهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده لا نسلم انه لو كان منشأ الامتناع هو الماهية او امرا لازما للماهية يلزم
امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون
منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث يتجرد الماهية من هذا

التقييد

التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم
ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم ومما ظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو
الهوية لجواز اختيار كونه هو الهوية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني
كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض
به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للهوية المقيدة به عارض للهوية المطلقة فنقول ان اراد المستدل
بالهوية الهوية المقيدة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون
ذلك العارض ممتنع الزوال عن الهوية المقيدة به جائز الزوال عن الهوية المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالهوية
المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني الهوية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار
التصرف في المحمول اعني الوجود المعاد فنقول يجوز ان يكون الوجود الذي يقتضي الهوية ولا زمها امتناعه هو
الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من
امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان
اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الحاصلة
بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف وليعلم ايضا ان منشأ الامتناع على
تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة في خلافه غير
مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
والا لو يتصف هويته بالحدوث على الثاني ولم يخرج هويته من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم
يتصف هويته بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد الهوية زيادة استعداد القبول
الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في
في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب في الوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على
ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب و
اعادته على الفاعل اهون وينبغي ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر في تقريره انا ان اردنا ان هوية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو
مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون هوية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون هويته من حيث
هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردنا ان هوية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه
اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون هويته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا
الممتنع ما يكون هويته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتني على ثبوت المعدومات
واورد عليه ايضا ان القبول اذا حصل بالفعل فقد برء القابل من جميع مراتب استعداده وما لم يبق في القابل
استعداد لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات

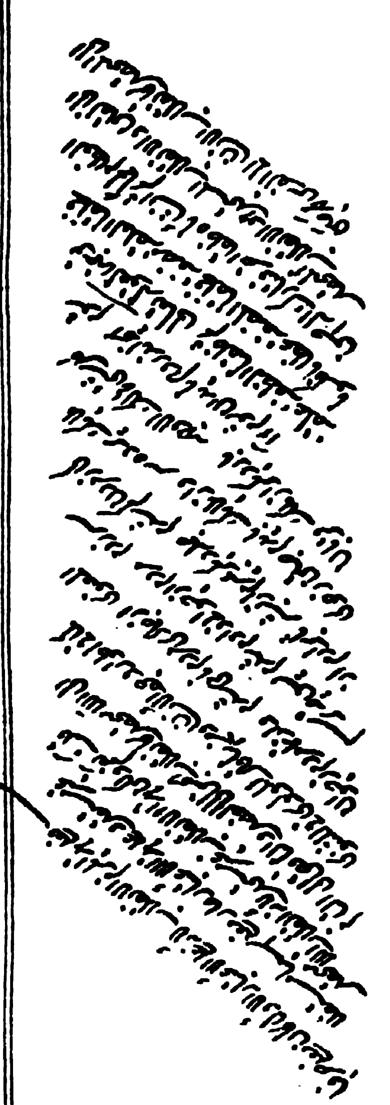
من قابليته

من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاولوية فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد
القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السوا
فهي اعني ذاتية الى الاولوية قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة
الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القا
به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما
قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني
ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى
ما لا ينبغي ان يعدل عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى
بل كل منها مقتضى مهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله
الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه لا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي
الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من
غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية

المسئلة الرابعة والثلثون في انقسام

الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيجيء
في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال
الواجب سيأتي في المقصد الثالث فقال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا
بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وظاهر انه لا يجب له العدم لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك وورود
على الوجود من حيث هو قابل للتقسيم وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء
من القيود ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة
المهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل مهية اما موجودة واما معدومة ولا يمكن الخلو
منهما فاذا حكم على مهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين
وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على المهيات وتقرير الجواب
ان كون المهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ابدا منحصرا
في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار
نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة لا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها
كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون
الذهني للعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض اخر

منها ولا يكون هو من حيث هو آلة الملاحظة غير ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم
من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمرأة فانها محسوسة بنفسها وآلة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها
صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المرأة ولا يلاحظها بذاتها
مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محة فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشئ من
الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باى حكم اراد
كذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك كجميع
الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من
حيث انها صورة السماء يكون آلة لملاحظتك السماء وليست ملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من
هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها
اعنى من حيث انها شئ من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك
وكان المعلومات المذكورة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة
بنفسها وغير ملتفتة اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا
معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال المهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون
آلة له في تعرف حال المهية والوجود ولا يلتفت اليه حينئذ باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه
بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود
في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للمهية بناء على انه لازم لمهية الممكن كما مر الى
غير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه
به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لمهية الممكن ووجب ايضا
اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات الى غير المتناهية المذكورة وتقرير الجواب
ان الامكان حين نحكم على المهية باتصافها به آلة لنا في التعقل لملاحظة حال المهية فلا يكون ملحوظا
بذاته فلا يمكن الحكم عليه حينئذ انه واجب الثبوت للمهية ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته
للمهية وهذا الوجوب ايضا حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للمهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة
حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه
وهكذا فظهر ان الحكم على المهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعلى الوجوب ليلزم جواز
زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محة فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان
في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا فيقال
لو لزم شئ شيئا لزم لزومه وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين
اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا آلة اعتبار ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم



وبهذا الاعتبار الزلنعرضنا لها وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزوم اللازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها ليست موجودة بصور متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه غير الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا عليحدة او بثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة والثلثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء اخر فخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما النظرية او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى التصديق المذكور وكذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء اخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم الالتفات الذهني الى معنى التساوي لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم فطريا مما تو

خفاء

خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور
كما توهم فتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المص من كون اختلاف الاوليات في الخفاء
والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصورات الاطراف وان كان مشهورا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه
لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة
والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه
بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة
لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما ما ذكره من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان
المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل
الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا هو مذهب الجمهور
وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما
بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات
وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه
هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب والثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم
يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد
منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقبليته مترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان
على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم
بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكرها جماعة من القدماء كذيمقراطيس وشيعته على
ما حكاه الشيخ في الشفا حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له
صانع اصلا وقالوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد و
مبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طبايعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة
اخرى منهم كانبادقلس ومن يجري مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا
الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة
ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئرا للماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية ما يكونه فيها
ولم يكن خاطرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير
بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب وفي ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان
العشرية ايضا ترجع اليهما وليس هناك ميل طبيعي يمكن ان يتادى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي

الذهن

الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله لمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مرتبة عليه والغاية الارادية
يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو
كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض و
العلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله
على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية
ايضا ليكون الفعل قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يجئ من الامثلة الجزئية فهو كذلك
لا محالة فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون ما قبله من الاوقات وكذا
ما ذهب اليه جمهور من الاشاعرة من ان ما يرا فعاله تعالى غير معللة بشئ مما يترجح به وجودها عن عدمها
قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة اجيب بانا
لا نسلم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وامتناعه غير مسلم
فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج
الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو ح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات
فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله المؤثرية
اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها
لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر اي
بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه
بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم ولئن كان الترديد
بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بعين
هذا التحصيل وليس بمح ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعلها
مهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل مح اما الاول
والثاني فلانا نقطع بان الشئ عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف ما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب المهية عن المهية وسلب
الوجود عن الوجود وسلب الشئ عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا
يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث
فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصلح لان يكون اثر الموجود على ان التاثير في
الاتصاف ايضا اما في مهيته او في وجوده او في اتصاف مهيته بوجوده ويعود الكلام في الاتصاف وهكذا الى غير
النهاية والى الجواب عنها اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير
المؤثر في المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا المجعول ومجعولا اليه سواء كان
المجعول اليه مهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فاذا جعلها بهذا

الجعل

الجعل يلزمها ان تكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية مهية فليس بمجعول

اصلا كما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلحقه وجوب لاحق من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون المهية مهية ليس بجعل

الجاعل لكن كون المهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجب

بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو معنى كون

المهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط

فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير

اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس

المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو التحقيق

كما مر فيما نقلناه من المص في شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا بان

يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير

في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب

امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن

للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث

كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سئله عن

هذه المسئلة وهو ياكل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا ومنها انه

لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا

لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا نمنع ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا

لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء

الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل

الفاء ولا شبهة في صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول او انتفعت فانتفع فارتفاع

العلة وان كانا مثلا زمين واشار المص بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته **المسئلة**

السادسة والثلثون في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بمجرد

الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا او موجودا لعلته اي علة الافتقار يعني لما كان

علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم مهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا

مذهب من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان

شطرا او شرطا فيلزم كون الممكن بعد ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزم جماعة

منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء

بعد البناء ونحو ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما تبعا

الامثال وتوارد الوجود على ما علم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيلزم حاجة الكل الى الصانع

والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب عن دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى

المؤثر فالمؤثر

المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محال لان اما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء له
مؤثرا الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل
هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو
خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود
الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون
بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في
الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى
ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان
خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس
كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب
المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في
اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوه
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه كذلك اتصافه من ذلك الوجود اليه ببقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبة الطرفين امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضائه
اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافها بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه في الزمان
الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي دوام
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه حال دوام بقائه كحاجته اليه في ابتداء
وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك
على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من
مثال البناء فهو منهدم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل
انما هو محرك يديه مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة
الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلام الشريف اقول لمقرر ان يقرر الاعتراض بان
الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة
الى تلك العلة الا وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا
الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجح احدهما الى
العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه انه ماهيته محتاجة في ترجح الوجود
الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في

الزمان

الزمان الثانی غیر الوجود الحاصل فی الزمان الاول فاما اذا کان عینه فلم لا یجوز ان یکون قد بقی بنفسه
بعد ان زال علته ولم یجب ان یبقی علته ایضا فنظیر ذلک مثل السخونة الحادثة من النار فی الماء الباقیة
بعدها ولو قلیلا لا مثل الضوء الحادث من الشمس فی المستضیء فالشبهة هی انه لم یجب ان یکون مثل الضوء ولم
لا یجوز ان یکون مثل السخونة وح فلا تندفع بالجواب المذکور وقوله فکما استحال اقتضاؤه الوجود فی
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فی الزمان الثانی وکما ان اتصافه بالوجود فی الزمان الاول مستند الی
المؤثر کذا اتصافه به فی الزمان الثانی قلنا لا یلزم مما ذکرنا ان یکون الممکن مقتضیا للوجود فی الزمان
الثانی ولا ان یکون استناده الی المؤثر فی الزمان الثانی غیر استناده الی المؤثر فی الزمان الاول وانما
یلزم لو کان الوجود الثانی غیر الوجود الاول وهو مم کما عرفت والذی یقلع مادة الشبهة هو ان یفهم
ما هو المراد من المرجح ویفهم معنی العلیة المفیدة ویفرق بین العلة المفیدة وبین العلة المعدة فاعلم
ان المرجح قد یطلق علی الداعی الی الفعل والترک المتساویین بالنسبة الی الفاعل بالاختیار ولیس هو مفیدا
لوجود الفعل الی المنسوب انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فیما نحن بصدده لیس هذا المعنی بل المراد
منه ما یفید الوجود لماهیة الممکن ویقتضیه لها فان تساوی طرفی الوجود والعدم بالنسبة الی ماهیة الممکن
لیس کتساوی الفعل والترک بالنسبة الی الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذی یفید وجود الفعل والمرجح هو الذی یدعوه
الی هذه الافادة ویرجحها فی نظره وانما یحتاج القادر الیه لکون الفعل والترک اللذین کلاهما مقدوران
له ومن شانه ان یحصل کل منهما منه متساویین بالنظر الیه ولیس الوجود والعدم بالقیاس الی ماهیة الممکن
کذا اعنی لیس ماهیة الممکن بحیث یصح ان یحصل منها الوجود والعدم لکنهما متساویا الصدور بالنظر الی ذاتها
فاحتاجت الی المرجح لیدعوها الی احدهما بل ماهیة الممکن لا یتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا
فیحتاج الی مرجح یقتضی احدهما لها فمرجح وجود الممکن هو العلة المفیدة المقتضیة لوجودها والمراد من
العلیة وافادة الوجود هو الاستتباع بان یکون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حیث هی علة
کالظل الذی هو الظل والضوء للمضیء فلا یمکن تحقق المعلول بعد العلة کما لا یمکن تحقق التابع بعد المتبوع
والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضیء ولیس کذلک العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الی الفاعل
بالایجاب کنسبة الداعی الی الفاعل بالاختیار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبیعیة انما هی
معدات لوجود الحرارة والضوء وغیرهما من الاثار الطبیعیة ومفید الوجود بها انما هو الامر المفارق
الواهب لکل مستعد ما استعد له من الصور والهیئات ومما یوضح ما ذکرنا من ان المراد من العلیة هو
الاستتباع فی الوجود هو انه قد مر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود لیس سوی الکون فالواجب الوجود
بذاته هو الکائن بنفسه والممکن الوجود هو الکائن بغیره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغیر الذی
یکون کون الممکن به فاثر العلة فی الممکن هو انها تجعله کائنا وقد مر ان الوجوب الذاتی لا یمکن ان یستند
بما سوی الذات بان یجعل شیء شیئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول کائنا جعلته کائنا بها
لا بذاته والا لزم ان یجعل العلة معلولها واجبا بالذات فیلزم جواز استناد الوجوب الذاتی الی
الغیر فظهر ان کون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا یمکن ان یکون له کون بالعلة لان ما لیس له کون

لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو مح فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب فهمه على النهج الذي قررناه مرقاة الى مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

المسئلة السابعة والثلثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في علية الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي اولا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظ انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما يجيء من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متأثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يعتقده الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرناه اظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا حكم على حدة وليس داخلا في حيز المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه عن الامدي من انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونها بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المص في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر ومختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تم فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وبدفعه قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه

واذا

واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه مانافي كقصدنا الى فعالنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار وبالاختيار الزائد على الذات تع لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم معين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد لنا كاختيار الواجب عند المتكلمين او لنا قصدا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد الاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شئ هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو ممتنع في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار بل هم مصرحون بكونه تع فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تع فاعل بالرضاء ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شارح الاشارات الا ترى الى قوله ان تعدد قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تع يعني انهما عين ذاته تع كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف ههنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الامدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه وهو لا يوافقهم على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر

المسئلة الثامنة في التثليث

في انه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تع كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تع وذلك لان ما سوى الله اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم وصورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تع فلما سبق في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن قديما فلما سبق في المقصد الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تع فلما سبق في المقصد الثالث من كون صفاته تع عين ذاته تع والجميع ما ذكرنا اشار المصنف رحمه الله تع بقوله لما سبق وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تع واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تع ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تع ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شئ مما سوى الله تع لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته هذا حال المنتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري عز اسمه والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تع لا انه ممتنع قدم ما سوى الله تع وذلك لما سبق من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا تجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة و

السكون الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل على حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما نقلنا من ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع نعم نعم من قال منهم بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن ح تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول وستطلع على ما تقرر عليه اتباعنا في مسئلة الحدوث انشاء الله تعالى

المسئلة التاسعة والثلثون في

افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافة الى قبلية وتلك قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبليته والقبلية بعد تجدد البعدية وليس معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من المجاز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرر امتناع تالف مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل باتصال المقادير وهو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى مادة هي الهيولي كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود فهو محال واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء مقدورا عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غيره مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولي بالقياس اليه ان كان صورة قال المحقق في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض ويقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان

هذا

هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات
فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع
مادة كما في البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذا الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه محل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه
لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض
له وقد فرض انه غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه
الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد
والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الموجودات الممكنة في نفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات احوال للموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات
التي تورد ههنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فدفعها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده
نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط عظيم يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية و
الامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول ح لكونه وصفا للغير
والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المص منع هذه الحكمية
في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين
ايضا لما بان من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة
المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهو متقدر صالح لفرض وقوع الحادث
في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب
معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه وقبول ذلك العدم المتقدر ولان قوة ان الحادث ممتنع او ممكن

ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير منقطع فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بانه لا وقت قبله وعدم انقطاع التقدير بل القابل الان يتوالى الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وتحقيقه مما نبسط القول فيه في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى

المسئلة الاربعون

في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستندا الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب بالذات وهو محال

الفصل الثاني

في المهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي تحقيق لفظ المهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي اي هذه اللفظة مشتقة عما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه وهي اي المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو فهذا هو مفهومها وقال الشارح القاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو وينبغي ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به الشيء يكون ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذ كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية لان التشخص نحو من الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على المهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل مهيتها وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها واما المسائل فالاولى في ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما مر الا ترى ان كون الانسان مثلا مهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن

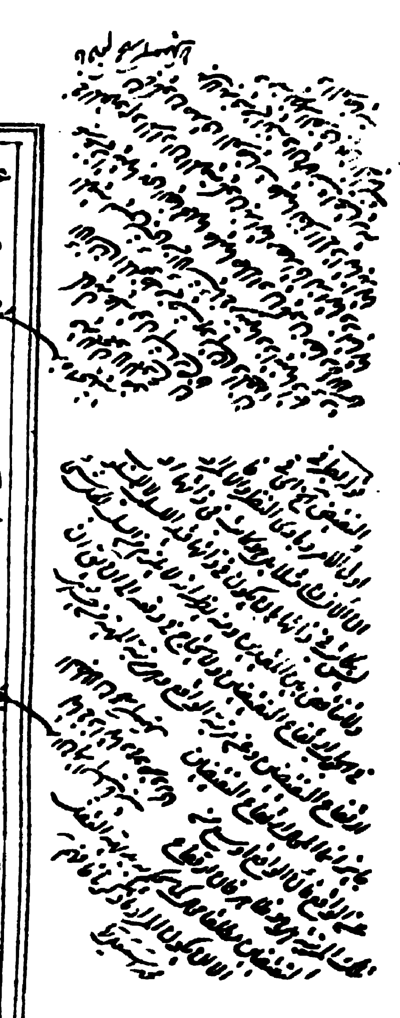
المسئلة الثانية

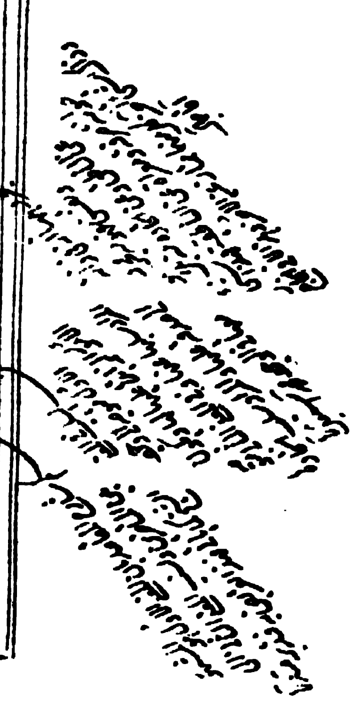
في مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان لامكان الالتباس لمكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شيء موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها ويحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اي تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر وتكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا

عبر بلفظ المهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك المهية ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهى اى المهية ملحوظة من حيث هى غير ماخوذ مع شئ من الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير ولا بشرط ان يكون معها شئ منها الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنث بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا بشئ من الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اى يجب تقديم حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولى كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال فى خامسة الهيات الشفا فان سالنا سائل وقال السم يجيبون ويقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هى انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق وانما قال بطرفى النقيض لكون الترديد بين عناصر البتة فليس نحو الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب ولا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا

المسئلة الثالثة

فى اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مغايرتها لها وهى ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات الثانى اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ منها ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها وتسمى المهية بالاعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثانى المهية المخلوطة والمهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم المهية بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لا زمة اياها وهذا هو المستعمل فى مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شئ اخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا تصدق هى عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء للمهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بون بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به فى شرح المقاصد على انه الذى يلغى الشيخ فى نفى وجوده كما يأتى وبالجملة هو المجرد فيه مانه لا وجود له فى الخارج اذ الوجود فى الخارج من اللواحق التى فرض عدمها وقيل بل فى الذهن ايض لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق ودفع بان الذهن من خاصيته كما مران يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه فله ان يعتبر المهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها فى نفس الامر ولذلك امكننا ان نحكم على المهية المجردة عن العوارض مط بانها لا توجد فيها





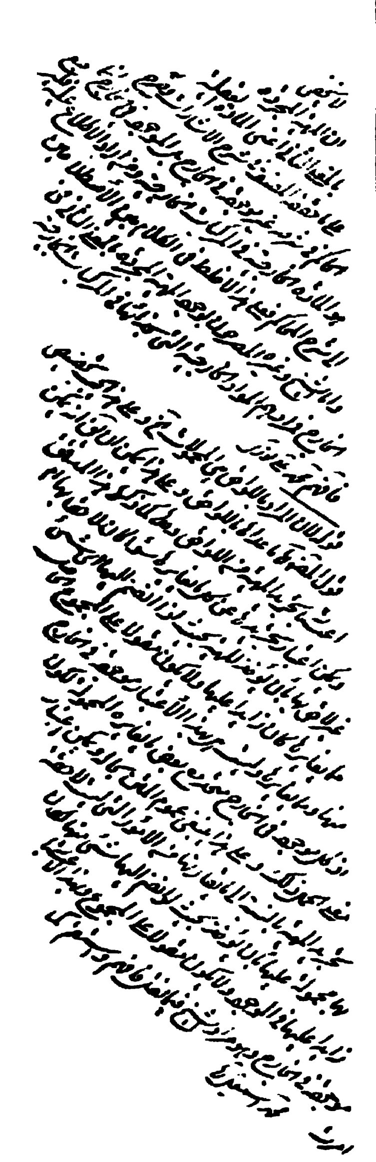
من الخارج

في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا محالة نظيره ما مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا المهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم يوصف بما و من حيث اتصافه بهذا الوصف عرضا قسيم له فان قيل فاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع ويجب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كان لا يتى فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها الا انا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص المقام بانا ان اردنا ان المهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يعرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اردنا انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا اشك في نفيه وان اردنا انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار ولما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس بحق ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام

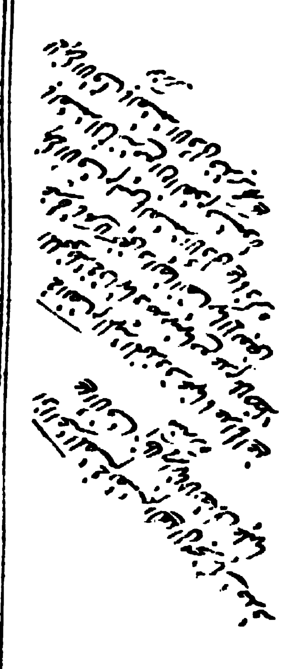
الشفا فليتدبر والمعنى الثانى هو الذى ذكره الشيخ فى الفرق بين الجنس والمادة فى الشفا ولخصه المحقق فى شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد تقصد معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه ومنها ما تقصد معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وبما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق بل يقع حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان فى ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطى قوام ذلك المعنى فى الصورة الاولى ويسمى فصلا ولا حق به بعد التقوم فى الصورة الاخيرة فالكلى يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثانى جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شىء وان قرن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقع له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شىء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق مثلا يحصل انسانا ويقع انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء فى الوجودين والحيوان الثانى ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كلى الا فى العقل ويتقدمه فى العقل بالطبع لكنه فى الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شىء يعم وغيره وشىء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التى تنضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا فى المهية بل ربما تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وهكذا الانسان وذاك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التى تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التى تدخل عليه وتجعله متفقة الحقايق انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكموا بان قول المص وقد يؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها وفى بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شىء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو المهية بشرط لا شىء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله محذوفا عنها ما عداها واف به ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثانى لمكان قوله ولا توجد الا فى الاذهان فان المهية بشرط لا شىء بالمعنى الثانى لا خلاف فى امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد اعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود فى الخارج وان الماخوذ لا بشرط شىء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء المهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المصنف الى قوله وصادقا على المجموع الحاصل منه ومما انضاف

اليه فان

اليه ثم قال وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات مما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما وقع في التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه غيره انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى المصنف وقال المحقق الشريف بعد تقريره الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا اتصاف بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى المصنف وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر انه ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبر في اجزاء الماهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد الماهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضيا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركبات واما في البسائط فانما ينفك عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج فنفي وجود الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء جزء للماهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام واما طريقة محقق الدواني فهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر اصلا حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص هو تحصل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء آخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس فالذي



نفي المصنف وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقاً وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة اصلاً كما
قرر فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في المادة
التجريد بالنسبة الى الشيء المنسوب اليه فكل ما اعتبر مجرداً بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء
صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلاً بالنسبة الى التشخص بحيث لو انضم اليه التشخص كان امراً زائداً
عليه لا محصلاً له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد
بها الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر في
توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفاً عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفاً
عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم
تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق و
يكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعاً الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول بالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة
ان الماهية من حيث هي ليست الا هي واللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات
محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع
ما عداها لا محالة فقول المصنف محذوفاً عنها ما عداها اشارة الى الماهية من تلك الحيثية على ان يكون
محذوفاً حالاً عن الماهية لا مفعولاً ثانياً لقوله يوجد بل المفعول الثاني تمام هو قوله بحيث لو انضم
اليها الخ فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم قد قسمها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف
هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في الماهية المجردة التي
هي قسم من الماهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط
ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث عبر بها عن الماهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما
بيان انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لو ليس لزم اعتبارها
تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها
بل محتاجة في تماميتها وتحصلها الى امر اخر يتضمن اياه وتتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير
تامة بل محتاجة الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوماً لها ومحصلاً لقوامها او محصلاً لها نحواً
من التحصل غير المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد
سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضماً اليها مقارناً لها يكون زائداً عليها لا محالة ولا يكون هي
مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط
لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار لشيء فصح ان الماهية المجردة وبشرط لا هي التي كل ما يفرض
منضماً اليها يكون زائداً عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عنه



عن المهية المجردة التى هى القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافى
ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك
اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا
المعنى اعنى بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافى جواز وجود المادة اعنى المهية بشرط لا بالقياس
الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها محصلا اما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما فى الصور
الجسمية فانها نوع محصل فى نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية واذا اخذت
بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها فى الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية
كما تقرر فى مقامه فانطبق كلام المص على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل
اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة المهية المجردة
عنها ما عداها فى نفس المرتبة وجعل اقسام المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما فى
نفس الامر اندفع ما تمسك من توهم تجويز كون الشئ قسما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى
المهية المجردة اى بشرط لا والى المهية المخلوطة اى بشرط شئ والى المهية المطلقة من حيث هى هى
اى المهية لا بشرط شئ ولا شك ان المهية من حيث هى هى نفس المهية التى جعلت مورد القسمة الى
هذه الاقسام فقد جعلوا الشئ منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية فى مورد
القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم تقييدها بشئ اصلا وفى القسم تقييد للمهية بهذا الاعتبار
والفرق غير خفى اما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية ففيه ان الحال المضاف الى المهية
ايضا معتبر باعتبارها ولا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور وبط قطعا لان قسم الشئ لا بد ان يكون
مغايرا له فى الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشئ ونفسه اصلا وقد تؤخذ اى المهية لا بشرط شئ
اى من حيث هى هى من غير التفات الى انه هل يقارنها شئ فى نفس الامر او لا وهذا هو القسم
الثالث من الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثانى اعنى المهية بشرط شئ هيهنا لظهوره
فان الحقايق الموجودة فى الاعيان مهيات بشرط شئ اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد يلحقها
شئ من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم اعتبارا بل تسميته بالاعتبار على سبيل المشاكلة
وسيشير اليه وهو اى المهية الماخوذة لا بشرط شئ والتذكير باعتبار الخبر كلى طبيعى والمراد من
الكلى الطبيعى هو الطبيعة التى تعرضها الكلية اعنى كون الشئ كليا اذا حصلت تلك الطبيعة
فى العقل قال الشيخ فى اول خامسة الهيات الشفا فى بيان معنى الكلى والجزئى ان الكلى يقال على
وجوه ثلثة فيقال كلى للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلى للمعنى
اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت
المسبع فانه كلى من حيث طبيعته يمكن ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون
لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلى للمعنى الذى لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين
انما يمتنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجتمع هذا

كله

كله فان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين و يجب ان يكون الكلي المستعمل
في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كذات
زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى و ينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من
هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو
من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه و هذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للتمثل
والتخيل والتوهم و ذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية
انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل
فهو كلي ومن هذا ايضا يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشئ حيث يمتنع فرض
صدق احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين
هذا وقال في ثانيها و هو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت اذن
ان الكلي في الموجودات ما هو و هو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم
قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان
يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة
في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها و هي في عمرو الا ما كان من العوارض
مهيته مقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان وليس استقراره فيه موجبا
الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم
ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير
ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو وانها
بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الاضافة
بوجه على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون لطبيعة توجد في الاعيان و يكون بالفعل
كلية اي هي في حدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ثم
قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي و كليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل
انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه
الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشئ باعتبارات
مختلفة يكون جنسا و نوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه
الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على
احد الوجوه الثلاثة التي بيناها فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس
يمتنع اجتماع ان يكون لذات واحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثير
لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات

كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لامحة
ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة
في كلي اخر صادق على هذه الصورة وصور اخر كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان يتصور ذلك
الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيتسلسل الصور وينقطع بانقطاع
الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة و
الاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة
شخصية مطابقة الكثيرين ومشتركة فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهم شارح القوشجي واما بيان
معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة
الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الى جاعلها انها كلية هي الى امور من خارج على وجه
ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق
واحد منها تأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا
الاثر هو مثل صورة السابق قد تجرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه
المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد
من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد
يشبه ذلك بخواتيم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش
فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يتأثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كان كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان
المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو
المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى
ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا
المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور
العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى
اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة
في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان
تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعم المحقق الشريف من ان الكلية اذا
فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية
بل انما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه

قد يعتبر

قد يعتبر في المطابقة المعنى المذكور وهذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك هٰهنا واعلم ان الطبيعي اي الماهية لا بشرط شئ انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فاصل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما تتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط شئ في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شئ موجود في الخارج لان الماهية بشرط شئ اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والماهية لا بشرط شئ اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون الجملة ما لا فرق الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخص والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه في حقيقته ومهيته لهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان ما كان موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود في الحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بما اضيف اليه موجود في المادة على انه شئ اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان يعرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان لا بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شئ اخر فله وجود في الاعيان فانه في

حقيقته بلا شرط

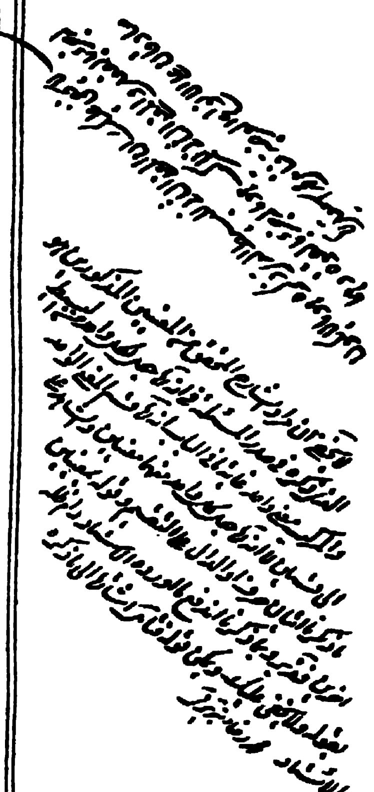
حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يتبادر منه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن
الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى اعلم انه
ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجودا
انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شأن الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود
في ضمن هذا الحيوان شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في
الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام
الشيخ المنقول آنفا اشارة الى هذا كيف وننقل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص
الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى
اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين
كثيرين بحسب الخارج ولزوما بينا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع
صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء
العقلي للذوات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذوات اليه فكل ما يحلل العقل ذات
الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان ماهية لتلك الذات فان
ماهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء
هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع
انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي بالنسبة الى
ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام
على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب اللفظ
وظني انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي
من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان
وح تكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم تصور في المقام كما
سننبه في مبحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى الماهية
لا بشرط شيء موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا
في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وانما احتاج الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون
الماهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحالها ما يمنع عن ان
يكون هي بنفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه
لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان

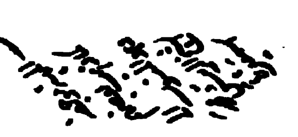
الذي هو جزء من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك لان ظاهر هذا القول لا يشاله على مدعا الجزئية
وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه
بالبياض صريح فان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنة هذا وشرط ما غيرنا نعتبر عن اعتبار وجود
الحيوان بما هو حيوان كان مقارنة البياض في الوجود للمادة غيرنا نعتبر عن اعتبار وجود البياض بمجرد
بياضيته فالمراد بالجزء هو جزء حد من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من
اقحام مدعا الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه كذا
الحال في كلام المتقدمين وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل
بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن بجميع ذلك ثم قال المحقق الشريف قده بقي هنا بحث وهو
انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد المتشخصة لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة
بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرة حتى يحصل في النفس صورة
عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض
والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض
ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في
الخارج موجودا اذا تصور في ذاته كان صورته كلية في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن
تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع
في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف واقول نختار الشق الثالث والنزاع
بيننا وبين القائل معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود
في الخارج فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج ولا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج
ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه و
القائل يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة
نعم يمكن ان يقال ان مراد القائل هو ان المهية ليس لها وجود على حدة متوهم ان من يقول بوجودها

يقول بوجود علحدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان المهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزء من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط شيء صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوي ذكره سابقا واشار اليه فيهما كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات او هو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للمهية اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فههنا ك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كما كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذا اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة للمهية لان المسئلة كانت فيها ومباحث الكلية جملة معترضة فليتدبر

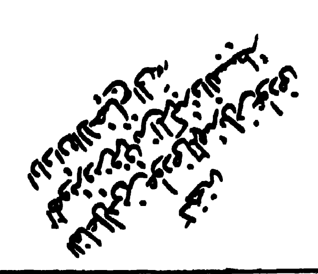
المسئلة الرابعة عشرة في بساطة المهية وتركيبها والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق وما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي المهية البسيطة والمركبة مطلقا اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودان ضرورة فان منها ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد

والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركيبه من الاجزاء الخارجية و
كما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركيبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود
البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل
بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه ينافي دعوى الضرورة وكذا الاستدلال
عليه بابطال التسلسل وو صفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين
المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد
يوخذان بمعنيين اخرين وهما كون الشيء جزء الاخر وكون الاخر كلا بالنسبة اليه وح متضايفان
اي متقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا
قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب
الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء
له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا
جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى
قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من اخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء
فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا
يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب يقع جزء المركب الاخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان
كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق
على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت ومركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط اقول لعبه مذهب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر المهيات
في العدم من غير فاعل واما وجه مذهب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل
المهية مهية على ما يدل عليه دليلهم كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل





الفاعل نفس المهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر
بالذات هو نفس المهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص
ويلزمه الهوية المسماة بالمهية كما مر سابقا في كلام المصنف في شرح الاشارات وما نقل عن المشائين
منهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر على ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا
على جعل المركب كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي
الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن المهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا
من الوجود والموصوفية المهية به فهو ايضا مهية في نفسه والمفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول
الثالث انه لا تقرر للمهية في الخارج بذاتها لما مر من نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل و
الجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا مهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود
الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر المهية الا
وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون
مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه
فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو مح واجابوا عنه بمنع استحالته على
طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان
المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه
ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة وهي
تستدعي اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي
تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار المهية والوجود وهي شاملة للبسيط
والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه
المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهية الممكن واخر بالنسبة الى الوجود
حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان ليس للمهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون
المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام
فان المراد ان المهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما
يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان
المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المهية كزوجية الاربعة ومنها ما
يكون من لوازم الهوية ككون الجسم حادثا ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب و
البسيط من لوازم الهوية دون المهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون
البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية المهية مطلقا اي بسيطة



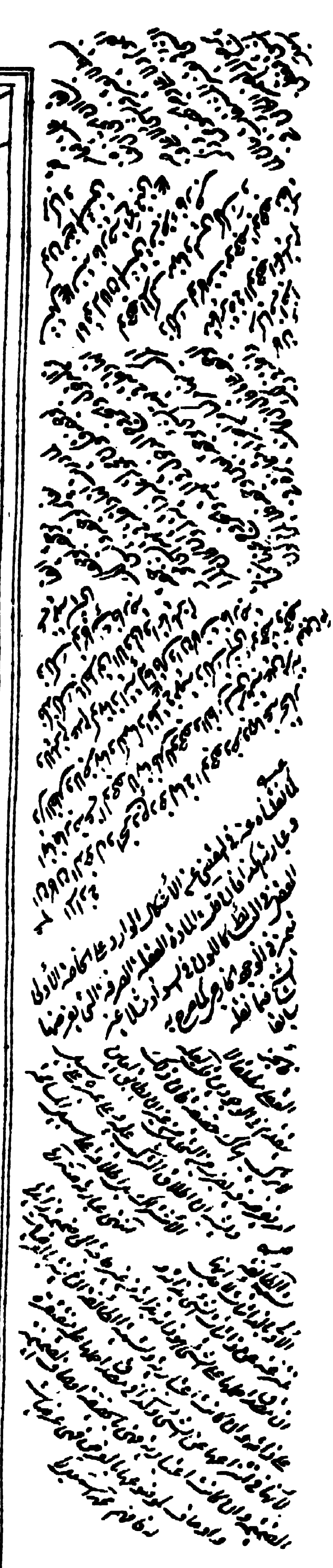
كانت او مركبة اراد ان المجعولية بعرض للمهية فى الجملة اعنى المهية بشرط شئ وهى المهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للمهية اعنى الماهية من حيث هى ويحتمل ان يريد انها تعرض للمهية من حيث المجعولية فى الجملة اعنى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية المهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى هذا وقال شارح المواقف وفيه اى فيما ذكر فى المواقف بحث لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف ثم قال والصواب ان يقال معنى قولهم المهية ليست مجعولة انها فى حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره فى المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليست المهيات فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى نفسها مجعولة بل المهية فى كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغى ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفى المجعولية عن المهيات بالمعنى الذى ذكرنا اولا وبين اثباتها بما بينا انفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب فى حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط فهو والمركب متشاركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفى نفى المجعولية بحسب المهية ويتمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا امرا ثابتا بلا ريبة انتهى اقول هذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغى تحقيق معنى جعل المهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما خارجان اصلا وبلا جعل واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر

على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورآها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكر اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل انما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختار لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان اجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام ساير الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كان معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المتشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي متشخصا وكذا الكلام في اعدام ساير العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل

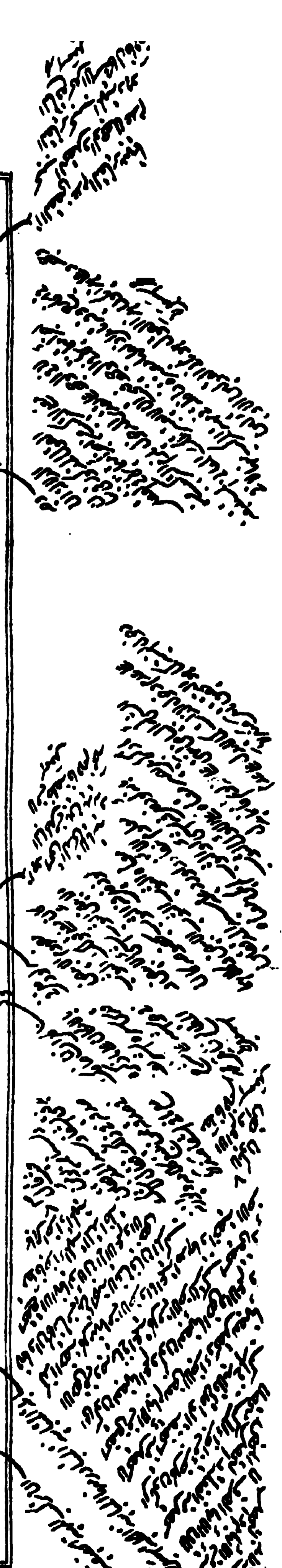
مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب لا المجموع لعدم عين علة تامة له اثر وقد
قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف
العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلتزم
هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعدد الافراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك
المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شئ من تلك
الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن
السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود
الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان
بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لافضائه الى تحصيل
الحاصل كما في الاجزاء فتحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء
عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت فاحدة هي الاولى متعاكسة اي كل
ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية
مطلقة وههنا اشكال قوي قد تحير في دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين
جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي
وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا
متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم
في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة تتصرف فيه المحقق
الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان المادة
العقلية الصرفة كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب
المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد الاجزاء
الخارجية العلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فهو
يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان
الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة
المطلقة للذاتي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على
الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا
وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد
تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول

انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مط ولا انتقاض بالعلة
الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم
الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم المركب به فلو
كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى
ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة
بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي تقدم
فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه
وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى
الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتاخر اذ الجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من
حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكر في كلام الشفاء من تقدم الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وذلك لا بناءه على ذلك لكون
الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام
واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي قد عرفت انه قسم سادس او سابع
من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية
سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة
لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في
الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء للماهية
فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط بجزء
للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها
لصدقه على لوازم الماهية مط سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة ككون
زوايا المثلث لقائمتين له فهاتان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب
الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية
كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين مجموع
اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت الواحد لا كعشرة يواقيت من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض والا امتنع
ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن
شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الاخر باعتبار واحد والا لزم الدور
ومنها ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد تتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة مغاير لوجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه
هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد تتميز في الذهن بان يكون

كون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الآخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل
تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض
البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر وعلى
الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل
هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو
جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط و
بشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير
متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط
شيء منها هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء
والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج
هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة
لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان
جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي ومتمايزان في الوجود العقلي بمعنى
ان العقل اذا نظر الى مهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونها
موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في
العقل فما زعمه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه
الى ان تقرر المهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي
من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام واختلفت آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن
الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار
والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة و
الناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات
وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث
لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا
يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة
خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك
بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق
عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه
المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخوانه ومنها ما ليس كذلك كالجوهر و



اخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها
ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء واحد في حد ذاته او لاشياء
متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك المهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود
واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك
الصور لشيء واحد لا تعدد في حد ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية
ووجودا وان جعلها بعينه جعله فيه الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة المهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان
تكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب مهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين
الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام
بكل واحد من تلك المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فقيل ان الصور العقلية المخالفة كيف يجوز
ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احديهما له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان
مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد
انما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او الموجودة في الخيال واما الصورة التي ينتزعها العقل من
الجزئيات بحسب استعدادات وشروط يحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها
لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل
كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق
الدواني ولا يخفى التعسف فيه ويبعد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثاني
من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده المحقق الشريف اذ الوجود لا قيام له بالمهية اذ القيام هو
وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس ايضا تخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريبة كما مر جميع ذلك
فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا
وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه
مناديا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار ههنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختاره
من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا
يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفصى عما اورد
على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان



طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان
لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه وبحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل
منهما امر ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث
اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول
من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من
القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك
الشيء فلا يكون هو القول الثالث فانه مركب اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر
انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني سموها بالذاتيات
مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله
فهذا القول على ما رده قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق
الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر حتى في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال
في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استشفى مما ذكره في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره
المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجة والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات ولقد اصاب في ذلك وفي ما ذهب اليه المحقق الدواني من
ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد
ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار
فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين
وقال هذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر
مخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا يوافقه في ان المراد
من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في انه لا يجعله مفهوم
المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه
هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض ما يفيد معنى الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما
لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل اي تتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون
بينهما تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح
المقاصد في هذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة
لا يكون الا اعم او اخص اما مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فهم بمعنى اخر اما تركيب الماهية الحقيقية
من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيأتي ابطاله ايضا ومثاله من الماهية الاعتبارية المركب من الناطق

والمغتذي

والمعتدي وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة فهذا حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما
متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما مخالفة محسوسة كما في البلغة من السواد والبياض ومعقولة كما في
الجسم من الهيولي والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى
الفاعل كالعطاء فانه فايدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف والى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزين بها
والى ما يكون للشيء مع اضافة الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو
غير شيء من علة او معلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة
الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية
وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة
لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي ومنها انه قد توخذ
اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح
القوشجي موادا يعني يعتبر بشرط لا فيسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة
من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد توخذ محمولة وذلك
اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصر
فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات اولا بل يكون مختصا بها
وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو
مميز الماهية في الجملة كالثاني مطلقا واعني الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب
المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا
بالذات وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء
الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي عن قريب
كلام متعلق بهذا وجعلاهما اي الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المجعول
هو الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل معهما بالقوة وهو للفصل والفصل
كالصورة في ان المركب حاصل معهما بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها
بينهما ليصح تركيب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان
الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون

الفصل

الفصل عن الجنس من حيث هو هو في تلك الصفات وعليته بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج الا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل وهو احد الخمسة هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه
عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيأتي فلا شيء من الامرين المتساويين الذين يفرض
تركيب ماهية منهما بفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس
والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير متحققة في الاجزاء العقلية
الا بالوجه المذكور اضمحل عنده المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل
وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا محالة لكون البعيد غير واف بتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى
فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فلم يبق للاخر شيء
لا محالة نعم ربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع
مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من سائر
عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس
والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا
يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او متساويان ويكون كل منهما عرضيا
لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك
انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل محصل فيتحصل بكل منهما نوعا
على حدة وذلك ضروري بعد تصورات الاطراف على وجهها فيلزم ان يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل
للتصريح باخذ ذلك الامتناع وللاشارة الى ظهوره نبذه بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك
فلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان
يكون اجزاؤه منحصرة في احدى القبيلتين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار
الاجزاء في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للاخر بالضرورة ويجب
تناهيهما على ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات وقد ورد عليه بانه لا ترتب هناك
لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين احاد كل واحد من القبيلتين ولا ترتب ايضا بين
الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا
لسابقه وعلة للاحقه وليس الامر هنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فقبل

يمكن ان يراد

يمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء للقريب والجز علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء للفصل السافل يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شئ منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفية واقول وكلام الشيخ في الهيات الشفا صريح في ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشئ واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اى الجنس والفصل عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسيهما اى كما كان ما هو جنس لهما يعني الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي جنس لهما بل للخمسة يعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبايع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو المناسب لقوله لجنسيهما بخلاف الاول كما لا يخفى وان تضمنه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للممثل كما لا يخفى ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء لبعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزء لجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزء له والجنس السافل ما يكون جنس اخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزء لجنس اخر وجنس اخر جزء له واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل يسمى سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكر في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اى الجنس والفصل اضافيان اى مقول كل منهما بالاضافة الى شئ اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شئ واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشئ كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اى مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب

ماهو

ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان
جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق
الشريف في تدقيق جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا لاشتراكه
وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة
بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة
انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا نسبا
اي الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اي النوع كان الجنس لنوع والفصل مقوما اي للنوع وانت خبير
بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفة
واجاب عنه الشارح القوشجي بان المصنف اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية
انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما يقال فصل للماهية باعتبار انه فصل
لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما
جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو
مميز لها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه هو حيوان لا من
حيث انه انسان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر
مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب
خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم
صاحب المحاكمات تبعا للمحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة
معا ممتنع اذ لا يلزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه
اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت
تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم
يبق جزء اخر فنقول ان لم تشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم تشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احديهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية
الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان
مختلفتان الا ترى انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة

مشتقات

مشتقات والخارجية مباديها الا انا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدء من النسبة لا يصح ان يكون
معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لا
شتملت المحمول على امر زايد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشئ ذا اجزاء عقلية وخارجية معا
وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما
هو جزء حقيقة بل هو جزء حقيقة بل هو جزء للحد وحد الشئ ليس مهيته بل الدال على مهيته فالاجزاء المحمولة
مشتملة على امر زايد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة
على امر زايد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء
المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة
الخارجيتان واما في العقل فقط فهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني
المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من
الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا
اخذ لا بشرط وقيل الخشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه هو الخشب الماخوذ لا
بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زايد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة
السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد خارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل
في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا **المبحث الثاني**
قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينهما بخلاف
الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل
هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد هذا
هو المشهور وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان
بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان
ينضم شئ الى شئ اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت
من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشئ عين
شئ اخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة
زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى
ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه والى انهما قد يكونان امرا واحدا
ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما
امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم
من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولنجعل البيان مخصوصا في الهيولى الثانية مع صورتها ليقاس
عليها ساير الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا

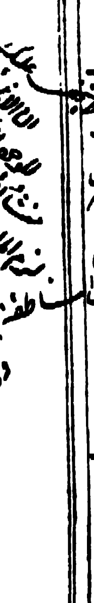
البس

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريا على ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء
الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فان
تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذا
والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان
ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة
بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس
باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر واستعضد لذلك بما ذكره الشيخ في بعض كتبه
من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وامثال ذلك من غيره مما يدل على
ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه
بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفا وصورته
اي صورة الجسم هي مهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما
على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل
ان ينتزع منه امرا مبهما فلحصا عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانا
المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن
بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان
المتغايرين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو الاخر بالبديهة
لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصيره جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى
ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد
كثيرا بتحليل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالمهية المقتضية
لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك
امر واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا
يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقايق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا
لا كثرة فيه بالفعل اجاب بارتكاب ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود
واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة
وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية
انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقايق
واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته
بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت كيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد

وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم وتجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك شيء مادي
بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحله العقل باعتبار بعض
اثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل
للابعاد نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان
يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان
ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون
النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات
وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما ذكره
في هذه الدعوى وفيه بعد ما لخصنا غاية التلخيص وحررناه نهاية التحرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد
اما اولا فلان ما صور من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين الزيد
الكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين
متصادقين اذ التركيب يكون الامر الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون
حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان موادها
ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا
وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة
الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا وجوب
بقاء المادة مع فساد الصورة دليل قائم على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما رابعا
فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا بمتميزين
متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة
لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصادقة وجنسا
باعتباره وبين المركب ليس بسبب الربط الثاني فيما نقل من بعض المحققين بل بسبب انها تصير بعد اعتبارها جنسا
متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن
بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا
فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل يدا
الى غير ذلك واما ثامنا فلان الكيفية الواحدة والكرة الواحدة فيهما والمشهور ان كلما فيه حدة بالفعل فالكثرة
فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه حدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت
الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا اكثرها منها

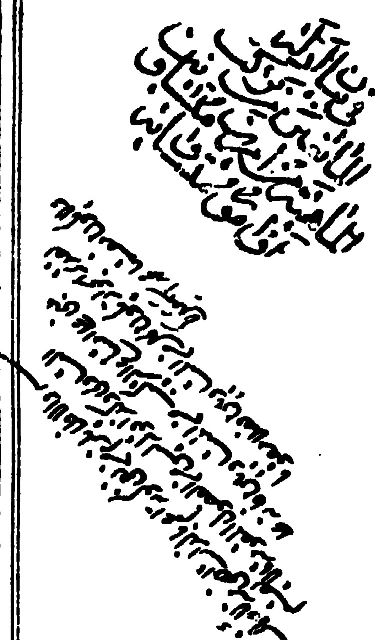
المبحث الثالث

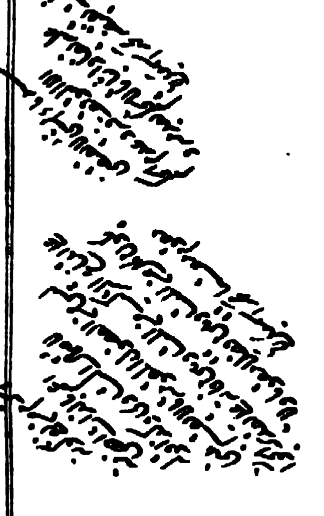
هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين او من متساوية امر لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه
المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي
ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز واشتهر من ادلة المانعين وجهان





الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء المهية والمساواة مانعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور ود
بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا
لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية قول والجواب
عن الاول هو ان تركب المهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي
متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعين
والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل مهية اما جوهر او عرض وعلى الاول
يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة او الثلاثة على اختلاف
المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية
كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه
على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا
فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه و
هكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه
برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في احديهما مع امكان وجود ممكنات
كثيرة غير مندرجة تحتهما وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر
اما جوهر او عرض تم ان اراد مفهومي الجوهر والعرض وسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جوهرا لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز
ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع
ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان
يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الخ كما سيأتي في مبحث
الجوهر ومستند المتأخرين ضعف دلائل القدماء وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم
ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة
بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول
على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ثم ذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم ظاهرا
ابتناء ذلك على امتناع تركب المهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات ولما
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه
يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه
بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه به في الشفاء ولما كان
كلام الاشارات موهما لتجويز تركب المهية من امرين متساويين كما ترى حاول المصنف قدس
سره في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره





وقد يكون

وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غيره من الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن
كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط و
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشريف وغيره ممن سبقه الى
ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزها يختص به عما
يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه
بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز
عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا اقول والجواب عنه ما اشار
اليه من ان كل فصل الماهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فاذا
لو كان مميز الانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس
كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فليتدبر

المسئلة السادسة

في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والشخص منها نفس تصوره مانعة منها
فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به يمنع تصوره عن الشركة والمراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض
المشخصة التي يقال لها ما به التشخص وسيأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام الشخص من حيث
هو شخص بل هي عوارض خارجة من التشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا محالة وايضا
ليس شيء منه مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد
ان يكون هو شيئا ليس له ماهية كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع الماهية وزائد عليها في الذهن
كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته
فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه
فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة
ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع ليرد انه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو
مم لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما
ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك

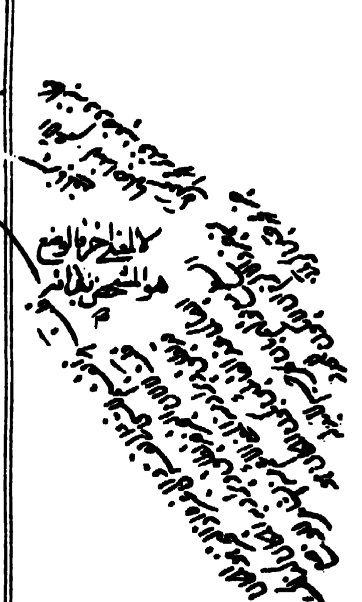
المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت
في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا بامر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية نسبته اليها نسبة الفصل
الى الجنس وزعما ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية
وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في
المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق
كيف ويلزم على هذا ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا فيه الى
غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت
بل التحقيق مذهبهم في علم الباري تعالى شيئا اخر مبنيا في ان نتم وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي
حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود كذلك وذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة
في الخارج ومغاير لها في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من
المقولات لا ان يكون جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا يعني
كون التشخص متحدا مع المهية في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من
الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل
الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان
له مهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا فيجوز ان يكون امتياز افراد التشخص
بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض
كما شيئا وذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه
لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص دار
والا التسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو
غير وارد لان الفصول ليست اعراضا بالنسبة الى الحصص الجنسية بل علل متقدمة عليها بخلاف التشخصات
بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى
ما يتمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج
وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو ايضا مثل زيد كما يصدق عليه انه انسان
فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء
الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا
في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين
لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين بشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في
الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي



هو بانها

بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة
بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الماهية ايضا اعتباريا بذلك
المعنى قلت لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات لا
بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية التي هي المراد
من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل في البسائط
كلاهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي
ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالين اعني الاستدلال بجزئية الطبيعة اعني الماهية لا بشرط شيء للشخص
الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مر ههنا سابقا والاستدلال بجزئية التشخص للشخص
الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث استقام الاول دون الثاني وظهر ايضا مما ذكرنا
فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اي ومن كون نسبة الماهيات الى التشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل وكون الاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها ظهر ان لا وجود في الخارج
الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع ان
اراد بها ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون
الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما عرفنا من ان الموجود في الخارج
متعين في حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه
فليتدبر وقد يستدل بما يبتني على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة
وبين العدمي بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدما للشيء ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا
عن ذكره والجواب عنه فاذا نظر البديهة الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا
لغيره من التشخصات فيه اي في كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات
فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا محالة ويكون
مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل
المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتي
لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر وهذا هو
الكلام في التشخص واما ما به التشخص اي ما بسببه يتشخص الماهية اي ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى
يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس الماهية اي قد لا تحتاج الماهية الى امر ينضم اليها
حتى يحصل لها التشخص بل قد تكون بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام او التعلق بالمادة

كالمجردات العقلية فلا تتكثر اى فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد بل تكون منحصرة فى فرد هو هى التى قد قبلت
الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك المهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته
فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور
متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا للتكثر ما لم يقترن بالشئ والامور المتكثرة لم تكن موجبة
لتكثره والمفروض ان المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستند الكثرة على الاطلاق كما سبق
بيانه فى الشق الثانى وقد يستند الى المادة اى قد يكون المهية محتاجة فى حصول التشخص الى انضمام امور
متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة فى قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها
تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون
تلك الامور المتكثرة متشخصة محتاجا على كونها متشخصة لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما
سبق وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالتشخص
وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشترك فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخ فى
تعليقاته التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعانى هى الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ فى التعليقات
الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة
مشترك فيها والنسب المحسوسة نسب جزئية والا لم تكن محسوسة وهى اما ان تكون مكانية او وضعية
والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر فى انه مكان بل انما يخالفه فى معنى اخر زائد على
المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع اخر بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به
لمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم
يختلف الزمان فكل شئ ليس بزمانى ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة
انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة اعنى الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها فى الواقع سواء كان عدم
الاشتراك فيها لذاتها كما فى الوضع او لامر زائد على ذاتها كما فى المكان وفى التشخص بالوضع واما الزمان
فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعنى ان كل جزء من اجزاء
الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان ومتاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال
الشيخ فى التعليقات متى هو الكون فى الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق و
اما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الاخر فان كون كل واحد منها فى ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون
فى الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد فى الزمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال
فى الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعانى الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم
الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك
بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون فى الزمان فان قلت قال



الشيخان في تعليقاتهما الوضع متشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه من الشيخ
من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان متشخص بالذات لا بالزمان
والمختلفة بالزمان متشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه
فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالآخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند
المصنف تشخص الامور المتكثرة التي هي ما به التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم يسند
الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لابد من كونها متكثرة اينما لاحقة كما لابد من كونها
متشخصة والتكثر ينتهي بالآخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من
كلتا الجهتين اعني جهة التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد الانحصار في فرد والظ ان هذا الحكم
بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله
استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر
مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي
فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فان نتج لم يخرج من الافراد الفرضية
نتج فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الآخر وذلك يتضمن فرض صدقه اشتراك المجموع مثلا لو
اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض
يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر
هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقترنا بالاعراض
محفوفا بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي
المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي و
المنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل
في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتميز مغاير للتشخص ولبيان المغايرة
قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن
حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر متميزا
عما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالآخر بان يحصل بانضمام امر غير متشخص
تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان
التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ
المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون متميزا فيتميز والتشخص المندرج تحت

غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز هو العموم من وجه فان الاول لتحقق بدون
الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في
الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض
عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم
ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركه في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار
تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا
عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات وان كان اعتبارها بحسب صدقها
وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار اولا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار ويحصل النسبة بينها
بحسبه كما فيما نحن فيه ولتفطن في كلام المصنف فيما سبق **المسئلة السابعة** في احوال الوحدة
والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها
فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصنف لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة نسب
المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من
حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك
ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموضوع
بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة
وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء للموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه
انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث
جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة
والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة يستلزم
مغايرة ما يتصف بها في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات
فليس كذلك كما سيجيء ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة
والوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقا وقد مر اي تساوق الوحدة
الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة
كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة
غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق
الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه
انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة
وكذا الشيء وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه
ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي
في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الوحدة وذلك

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها ومهيتها
ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك انا نقول ان الكثرة هو المجتمع من
الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا
اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد
اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ابتداء اعرف عند تخيلنا
والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة
نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا
الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن
فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا
بديا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو فنبه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله
ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهما اي الكثرة عند العقل والخيال يستويان
في كون كل منهما اعرف بالانقسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال
وهذا هو المراد من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة ينقسمان بالسوية الاعرفية عند
العقل والخيال فتاخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم
ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا مدرك لهما الا العقل
وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا مدرك لهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية
فلا وجه لتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه
المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بالالات فتدرك اولا بالالات جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات
ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما
كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الالات وان المرتسم في الالات اقرب منها واعرف عندها من حيث
هي ماخوذة مع الالات فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي
انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالات معروضة للكثرة كذلك تلك
الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة في الالات فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال

واقول

واقول ان فى الكثرة تفصيلا يعين على تصورها وملاحظتها كما لا غنى مفصلة الخيال سواء كانت
الكثرة مرتسمة فى النفس او فى الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة فى النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها
من حيث هى كثيرة لا تتيسر لها ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها
الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة فى النفس او فى الخيال وذلك لتحققها بالوجدان وهذا
هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى تعريف
اصلا ولهذا قال انها تتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه بلفظ يشير الى معنى حاصل
فى النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر فى الخيال المسمى بالكثرة فلينتفع
واما ما اجاب به المحقق الدوانى من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالى المستفاد من المبادى العالية
والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة
حيث لا ترتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال
لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل فى
العلم الاجمالى غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض للوحدة
ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدرك للخيال فى ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد
اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق
الى الخيال من احاده اذ الخيال يحتجب بالاجمال اولا المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام فى
مطلق الوحدة لا فى ضمن الكثرة وان الخيال كلما نال المؤلف اولا نال الوحدة من حيث هو واحد فليتدبر
ليست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الوجود الخارجى والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة
عينية هى ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هى عين الماهية فى الخارج وزائدة عليها فى العقل
كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هى من ثوانى المعقولات
وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت
المراد من نفى عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما فى الاعيان حيث
قال فى الهيات الشفاء ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس وليس قول من قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الاعيان الا فى النفس فهو حق فانا اذ قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا فى الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان فى الوجود
اعدادا فذلك امر لا يشك فيه اذ كان فى الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما الاضافة
العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل جوهرى بينهما يعنى ان التقابل بين الوحدة والكثرة
انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة
مقومة للكثرة ومكيال لها اى تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس
بينهما تقابل بالذات مانقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا
حلت فى موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة

ببطلان وثانيهما الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما

سيجئ وليس للوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة

الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا

بالشخص كما سيجئ ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها و

كيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم متألفا من ملكات تجتمع وكذلك انكا

الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك

واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي

كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشئ وبين ما لا

يعقل مهيته الا بالقياس الى شئ وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل مهية كل منهما بالقياس

الى الآخر فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين

في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ما يقال في

كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر

او مكيالا له جزمنا بان الشئ الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب

عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط يبقى التنافي بينهما فهو ممنوع وان

اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك

الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع

اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد

يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة

فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل تكون

خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعنا انهما

متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما اذ ليس محمولا عليهما الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق

اما الاول فلان النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليس تدبيرا له بل هو سبب للتدبير والتصرف فيه واما الثاني

فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير

او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي يجئ واذا اعتبرت

بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت

بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان

تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره

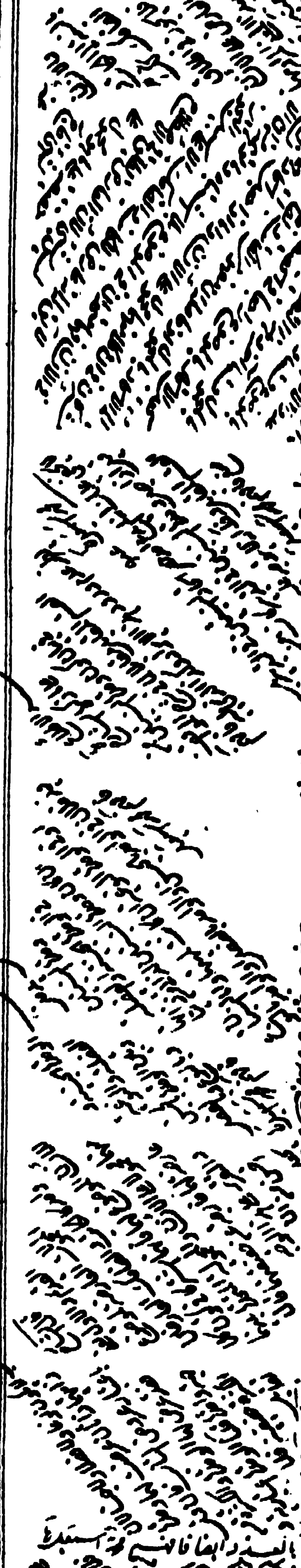
المتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او

موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من

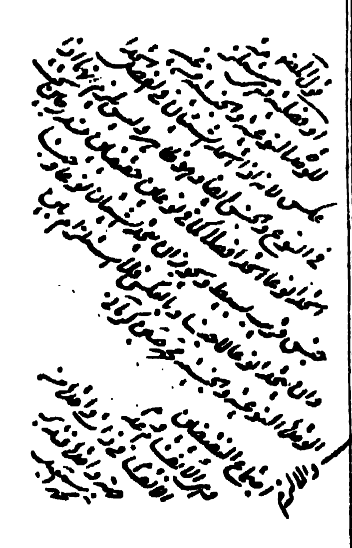
اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا

بينهما

فيهما بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيهما بتقدم وتأخر فلذلك عد الواحد بالعرض و
الواحد بالعرض هو ان يقترن شيء بشيء اخر انه هو الاخر وانهما واحد فذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد لان زيدا والطبيب واحد اما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن
عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله وموضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا
الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس
ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد
ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو مناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك
واحدة فان هاتين الحالتين المختلفتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني
وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلنا وحدة
بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة في وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة
فيه ذاتية ولا عارضية على ما ذكروه بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو
التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول ولو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي
يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في
التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شانه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في
كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل
في الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد
بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى خصوصها لا نظرا الى وحدة امر اخر وهي قد تكون عارضة للكثير
كالبياض للقطن والثلج وقد تكون مقومة كجنس الانسان والفرس وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي
كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة
الاتصال بل بالنظر الى الحالة ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة
عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة
ذاتيهما لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في اخر
الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينهما في معنى فاما ان
يكونا اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة
هذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحدة وان النسبة محمولة وانها
غير مقومة للواحد بالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما
هو المتبادر منه ولذلك حصر ما تقومت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد
بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما تكون جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتمام

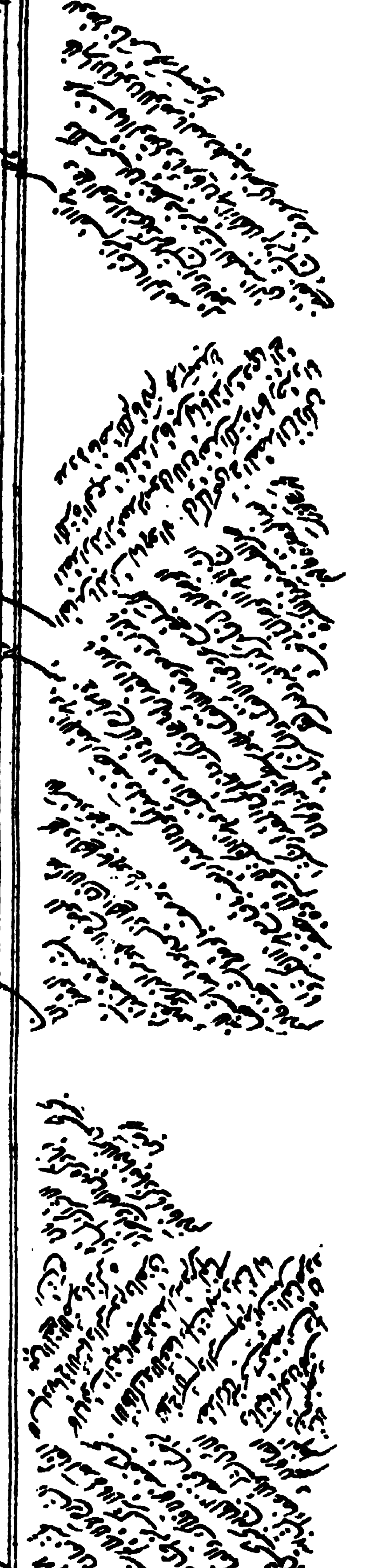


والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وقيل تسميته هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يدفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور اقول فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشئ بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه هكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعاتها ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا او وحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعا معروضة لمحمول واحد كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض فمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة الموضوع وعكسا له فقط وجعله الشارح القديم عكسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اي او موضوعات معروضة لمحمول فاستدرك لفظة موضوعات وحملها على زيادة الناسخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان ونوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد تبقى بمعروضاتها اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر واما الا



يكون

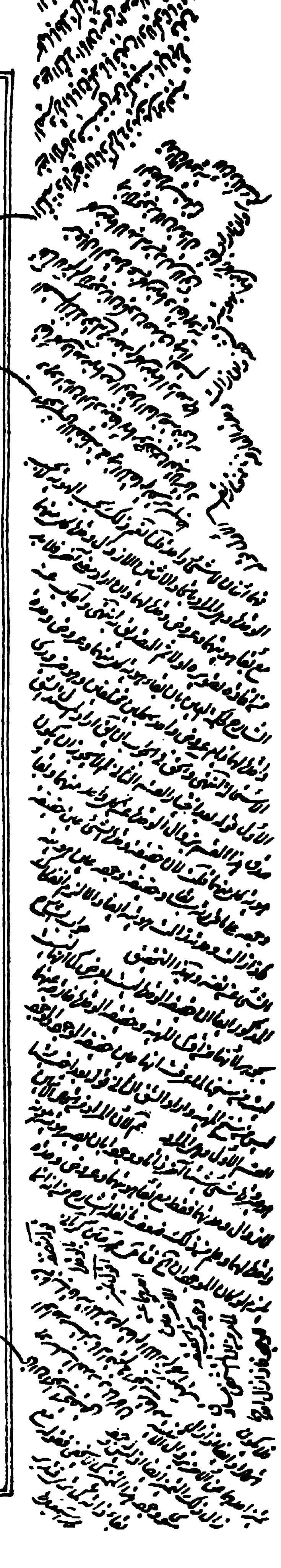
يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان اذا قسم لكنه
يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى عضو وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذى لا
يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه شىء ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون
فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع
فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هى نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة
واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذى يفهم منه
انه لا ينقسم ليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك
طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التى هى مبدأ العدد اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا
فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهوما فى الذهن فضلا عن قسمة ما دونه مكانية وزمانية
ولنعد الى القسم الذى يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك
ان يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون
تكثره فى طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وهو ذلك الجسم البسيط مثل الماء فان هذا
الماء واحد بالعدد بالفعل وفى قوته ان يصير ماء كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل للمقارنة السبب الذى
هو المقدار انتهى فقوله المفهوم فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحده شخصية بقوله مطلق اشارة
الى الوحدة التى هى مبدأ العدد اى الموضوع الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحده شخصية يعرضها
بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان يقيد وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فاضافة موضوع المجرد عدم الانقسام
من قبيل اضافة البيانية ولا يستدعى ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلى
ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحده شخصية قوله والا فنقطة ان كان له مفهوم زايد ذو وضع اى
وان لم يكن مفهوم مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زايد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك
المفهوم الزايد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك
طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارق ان
لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس
وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اى لا من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة كالماء
الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اى وان قبل القسمة
باحد الوجهين فهو مقدارا وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة مقدار
ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان تكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة للكثرة
عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره فى طبيعة
انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا
ما يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد كالماء والياقوت وجسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى
فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعنى ما لا يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد



كالاثنان

كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة
التي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء
ليست اجزاء له من الجهة التي عرضت لها الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد
اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل لينقسم الى البسيط
والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار او في محله حلول سريان في
وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في
كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفي
وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد كل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك
المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى
بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض والواحد بالعرض الخاص
اولى منها بالعرض العام وكذلك الكثرة اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها
في كل عدد ازيد منها فيما دونه والهوهو مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي
مواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام فكما ان جهة الوحدة اما مقومة
واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو ولكن ينبغي ان يعتبر في
هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد يقابل الوحدة او في التشكيك
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كان بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان
قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة
انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم باعتبار
انقسامه فاي فائدة للتعرض بخصوص هو هو ايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها
غير مقيدة في هو هو غير لائق اجيب بان الهوهو اتحاد فما شاء المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص
بالاتحاد في الوجود او في غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتوهم
عمومه واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة
من غير كثرة واما عدم المماثلة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب هو زيد الضاحك والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
تتغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فالوحدة النوعية تسمى مماثلة والجنسية مجانسة والكيفية مشابهة والكمية
والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد هو صيرورة شيء شيئا بعينه من غير
ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا
على صيرورة شيء شيئا بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن الشيء شيء ويضاف اليه شيء اخر كصيرورة الماء
هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في

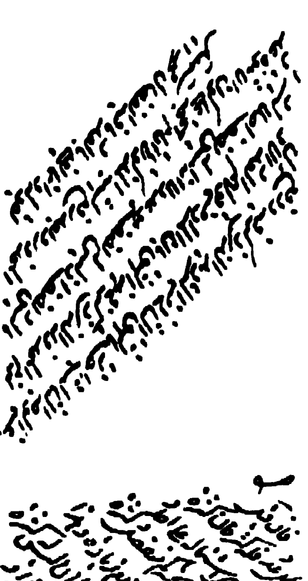
بلغ



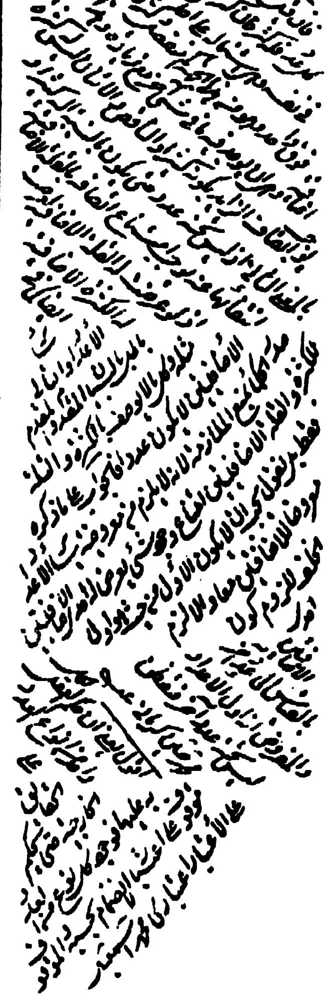
بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو مح والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان
لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا
فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد هذا وظاهر ورود منع الانحصار في الشقوق الثلثة
عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة احدهما
بعينه الاخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين
لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل
الاتحاد قد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم
لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين وليس كك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى
بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المصنف في شرح الاشارات وصرح
به المحققون وحاصل التنبيه هو تميز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن فيجزم
فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيرهما مما يطلق عليه
الاتحاد فلا ينافي كونه لدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى
الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد
يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين
لا متحدين فان لم يبق فعند زوال ما زال تميزه ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء
للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يتوهم هنا ما يتوهم في الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان
بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن
الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد
الاثنين عن الاخر كان لانه لا اثنينية التميز لا لذاته فاذا زالت زال التميز مع بقاء ذاته متصفه بالوحدة
هذا واذا بطل الاتحاد فالموهوم الذي هو اتحاد ما الاثنينية يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مر في مبحث
الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال وبوحدته واحد والوحدة لا انفصال فيها الى
وهكذا في الشفا قال المحقق الشريف منهم من قال العدد ما يقع تحت العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها
في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدا لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع
حاشيتيه المتساوي القريب عنه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع
لفظي كانه نهى وتدينا قوي في دخولها تحت العدد ولذلك يقال عدد ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا
يقال عدد ما فكان واحدا فاذا قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا
اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقال في جواب كم رجل
في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدء للعدد المتقوم بها لا غيرها لا بغيرها يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد
مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد
عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال

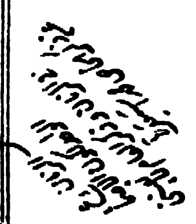
ارسطو

ادسطو على ما نقل فى الشفا الا محتجين ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة انتهى ولهم فى بيانه
احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا يكون شئ منها ذاتيا لها
وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها باربعة
وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان تتقوم بكل منها وهو مح لان كل واحد منها كاف فى تقومها
فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشئ عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وحاجته
اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها
بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد واجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل
حال وفيه نظر لان الكلام فى التقوم الاولى فاذا فرض ان التقوم الاولى للعشرة من سبعة وثلثة
مثلا لا يمكن ان يق ان تقومها الاولى من الوحدات حاصل فى ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يق ان التقوم
من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال
المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد توجيها والقول بانه لما كفى الوحدات
فى تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل فى هويتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان
يق المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيجئ ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا
ان العشرة متقومة من السبعة والثلاثة فان اردنا هما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة
من تينك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح
وان اردنا هما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما
اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس فى
نفس احاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يق انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد وقال الشيخ
فى الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يق انه عدد من اجتماع واحد وواحد
وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك يكون رسما لذلك العدد لا حدا من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى
تركيبه من عددين دون اخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة
مع اربعة وليس يتعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهى بما هى عشرة هويتها واحدة ومحال ان يكون هويتها وايسيتها
مما يدل على هويتها من حيث هى واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا
ويكون اذا كان كذلك قد كان لها فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة
لانها لذلك تابعا له فيكون هذه رسوما لها فاذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهى نوع من العدد
وقد اختلف فيه قال الشيخ فى الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هى الزوج
الاول والوحدة هى الفرد الاول وكما ان الوحدة التى هى الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التى هى الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخ ان كان
عددا اما ان تكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا

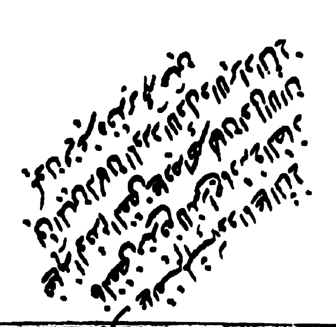


يكون لها نصف وأما أصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء بوجه من الوجوه فإنه لو يمكن الوحد
غير عدد لا لأجل أنها فرد أو زوج بل لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات ولا إذا قالوا أمر كثير من وحدات يعنون
بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وإن أقله ثلاثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك أكثر أو أنه من
واحد وقد لم يجر عادتهم بذلك ولا يبالون أن لا يوجد زوج ليس بعدد وإن وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم
أن يدأبوا في طلب زوج ليس بعدد إذا وجدوا فردا ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الأول أن يكون لا
نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو أول وإنما يعنون بالأول أنه غير مركب من عدد وإنما
يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنوة أول العدد وهي الغاية في القلة في العدد وأما
الكثرة في العدد فلا ينتهي إلى حد ثم يحصل أنواع لا تتناهى تتزايد واحدا واحدا مختلفة الحقائق لأن
كل نوع من تلك الأنواع يختص بخواص وآثار يختص منشأ وما خصوصية ذلك النوع التي هي صورته ومبدأ
الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الأعداد فإذن لكل نوع من أنواع الأعداد حقيقة يخصه
وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض ويحصل منها ما يحسبه بحسب ذلك
النوع من العدد بأن يكون الانضمام مرتين أو ثلث مرات أو أربع مرات إلى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية
الوحدة والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فيقع وحدة واحدة ومقابلها أي ولمقابلها فيقع عشرة واحدة
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر قد يعرض لها شركة فإنه وحدة زيد
تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميز عنها بإضافتها إلى زيد كذا وحدة عمرو وكما أشار إليه بقوله
فيتخصص أي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهور أي بما أضيف إليه الوحدة كزيد في المثال المذكور
وإنما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لإضافة الوحدة وسيجيء أن معروض الإضافة يسمى مضافا مشهوريا
هذا أحسن ما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل أي الكثرة أيضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف إليه
كالعشرة العارضة لآحاد الإنسان المشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس المتميزة عنها بإضافتها
إلى معروضها وتضايفا أي الوحدة إلى معروضها باعتبارين أحدهما باعتبار أنها وحدة له وثانيهما باعتبار
أنها عرض حال فيه ولا شبهة في كونهما إضافيين وإلى مقابلها الذي هو الكثرة بالثالث أي باعتبار
ثالث وهو أنها مقابلة لها وكذا المقابل أي مقابل الوحدة وهو الكثرة في أن لها أيضا تلك الاعتبارات
الثلث ويعرض له أي لمقابل الوحدة ما يتحمل عروضه لها أي للوحدة من التقابل وهو كون المتخالفين
على المشهور والاثنين مطلقا على ما وقع إلى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
عند الأكثر أو في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان
مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة
ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الأبوة والبنوة
المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع
غير مغن عنه لصدقه على المقارنة في الرتبة أو وصف آخر اصطلاحا وإن كان المتبادر بحسب العرف هو
المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الأخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما مر هو





به الا ان يرتكب كون التضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال هنهنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الاخر
على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول او الوجود
اللفظي والعقلي اى الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب نسبتان لا تحقق لهما
الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قال
الشيخ في قاطيغورياس من الشفا بقوله فبعضها اى بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب
الذين موضعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا تجتمع معا وهذا بحكم القول في ليس في الوجود حمل ولا
وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار ربة كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها
بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو
الاول اى تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذ اباعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل
لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبر في
الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخصه وفي وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه
في وقته كالامرد او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه او العقرب
وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة
الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان
فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اى وان لم يشترط كالحمرة والصفرة
فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى
قوله وتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين
اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم
وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا
والاخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون
على ان نقيض العدمي يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر
فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لا وجوديا ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه اخر يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في
السلب تعدد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف



والا فالتضاد كما كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم اللازم عن محل تقابل وجود الملزوم لذلك
المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون احدهما عدما للوجودي
وقد تبين ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف
الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض
اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما لذلك العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او
بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه دفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة احد العدمين الى
الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان
تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب لما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة
فلا اذ العدم قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم
الحول تقابل فيه ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقدير
لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصورة ليس
بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير
لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما
هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل
بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما انما هو لان وجود
الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات
وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان
الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض
باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن
اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح
الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى
او لا يكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها بتمانع عن الاجتماع وينفيا
وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون
بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ان لا يكون احدهما
عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له كما مر فيكون العدمان
في هذه الصورة داخلين في الوجوديين ففي غاية البعد ولا يمكن تنبيهها بشيء مما مر ولا يكون التخصيص لمعنى المتضاد

يكونهما

بكونهما وجوديين معنى ح كما لا يخفى واعلم ان الشيخ فى قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما

ان لا يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفى و

الاثبات والايجاب والسلب وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما فى قوة سلب الاخر سواء كان السلب

بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس وزيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع

متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد فى الموضوع او لا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا

يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من

حيث الكون فيه بعينه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجرى مجراها والقسم الاول هو

تقابل اول ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود فى الموضوع فجعلت تلك

الامور التى تشترك فى عام او خاص تكون موجودة فيه بالقوة معا ولا تجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى

الثانى وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع

لا انواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدى ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس

وهو غير المصطلح عليه فى العلوم فصرح بان الاصطلاح فى اعتبار العدم والملكة وفى اعتبار التضاد

مختلف بحسب قاطيغورياس المنطق وبحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق لعدم المقابل للملكة قسم احد

الاقسام المذكورة للعدم وهو الذى يجب التخصص فى وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة

بل بالعكس فقط واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة فى التضاد فانه لم يعتبر فى هذا الاصطلاح كون

الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين

بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مخصص بما للتخصص فى وقته بل

جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة فى تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر فى قاطيغورياس

انما يذكر للمبتدى اكتفى له بالمشهور ولم يكشف ما يدق من الفروق وكل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا

بان المشهورى من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقى

منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا فى شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان

المشهورى من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقى منه فلم نجده فى كلام الشيخ بل هو سائر

بخلافه كما عرفت ثم انه صرح فى مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا

فى غاية البعد والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد

يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع

عنهما اليها وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير مشفا فتكون الواسطة سلب الطرفين عن غير اثبات واسطة

خليطة وقال فى الحيوان الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذى مع انه يخالف ذينك يجب ان يكون الانتقال اليه

اولا فى التغير الى الضد فان الاسود لذلك يغبر او يخضر او يحمر اولا ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين

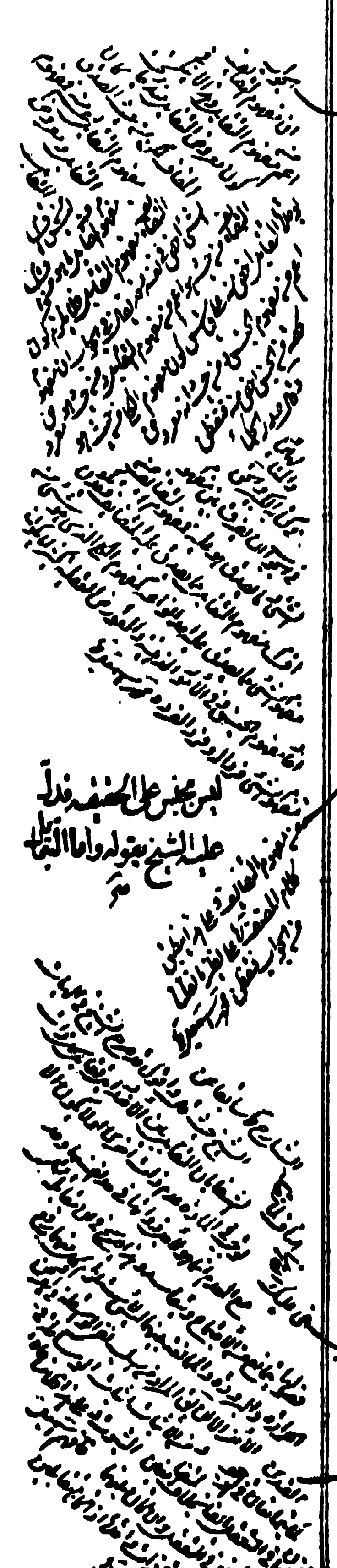
الاوساط او بين الطرف وشئ من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدوانى

فان الوسط الذى هو اقرب الى الطرف الذى هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذى هو اقرب الى الطرف الاخر

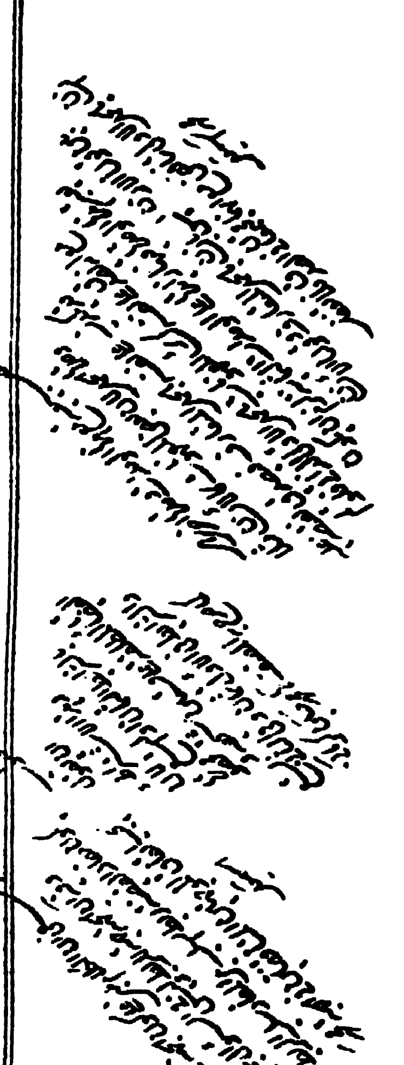
الذي هو السواد وبياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وكذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاول
فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا
لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبروه لا الحقيقي
وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين
كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما
وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لم يجد التفاوت بينها باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد ويحكم
بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا يقع لها في النقض فليتدبر ثم لا
يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان اصطلاح قاطيغورياس ان
كان العدم مخصصا بقسم احد الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل ثاني
اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن
لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله وبهذا كن هو وما قبله
في الحقيقي والمشهوري فهذا دليل على ان مراد المصنف من المشهوري من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر
في قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان نفس الموجب والسالب
وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة
كقولك زيد جالس ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد
قد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها
هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة والسلب فيقال سالبة صرح به الشيخ في قاطيغورياس
وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء
من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح به
الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو
سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود
شيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب
البسيطين هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا
البساطة في السلب الذي هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا
اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس هو
رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل
بما ملخصه لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا تكون ضدا بل تكون حرارة فقط بل انما تصير ضدا
بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافا فهي من حيث هي
ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم له بحسب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة
معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد فا مرة اخرى فيكون مضافا

الى البرودة

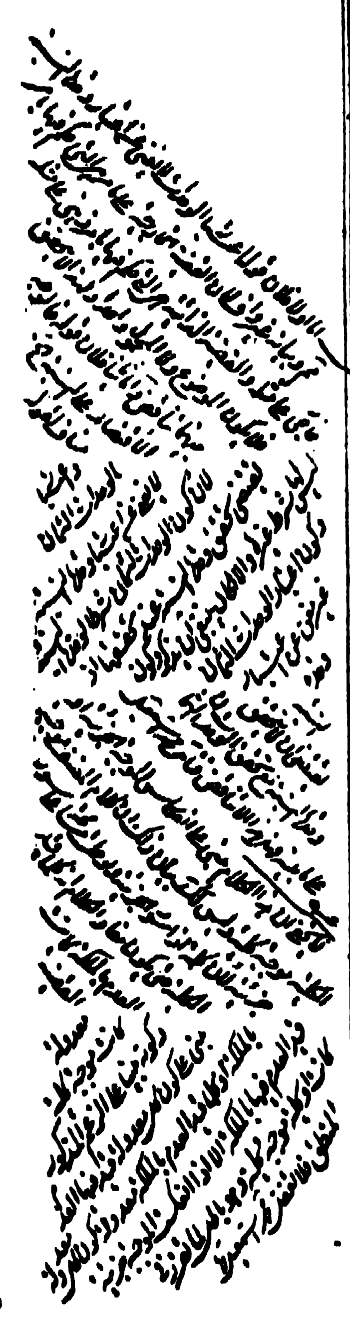
الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى هذا الضد لا يصح عليهما معنى
هذا التضايف فليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر فاذا الموضوع في حمل الضد به شيء و
الموضوع في حمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول
ثم قال وههنا مشكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه
فهذا تحير سواء كان دخولا كما يكون تحت الجنس او دخولا كما يكون تحت معنى ليس جنسا ولكنها
لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست في تم[ام]
هويتها مضافة فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد
من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف
امرا مقولا على التقابل قولا مقوما لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق انهما كل من حيث
هما بحال كذا لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة انهم كذلك وليس كل متقابل من
المضاف فليس ذو التضايف اعم من التقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين
قولنا كل تقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير لها ما به اخص
وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصصه فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ
والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المص بقوله ويندرج تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل وهما
جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له مدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقا[بل]
كالجنس لاقسامه كالانواع على ما قلنا عند اعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر في
كلام الشيخ واما ان التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف ماهيتها انه معقو[ل]
بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهيات يكون متقابلا لعوارض تلحقها فانه ليس هذا من المعاني التي
يجب ان يتقدم في الذهن او لا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء
متضايفا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء
التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير التضايف من التضاد وغيره وايضا انما خص التضا[يف]
على سبيل التمثيل وعدله فليته ثم قول المص ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الا[ربعة]
المذكورة بالتشكيك وذلك لما سياتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبار با
وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة
فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة
بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم
بان المنافية بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الآخر ثم عدم الملكة اشد من الباقية
لكون الرفع داخلا فيه خارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد
الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسامه ما سوى التضايف فانه
سيجيء في مباحث الاعراض فقال وتقابل السلب اي تقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض



وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن نفسه او رفعه عن شيء والمشهور والمتبادر
من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا
بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما
عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب بشاعر
وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر
بشرط كونه ابيض وليس مفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود
بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا بالشخصية اي
التي موضوعها شخص جزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد
حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه
اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق
الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما بنقيضين لان التناقض في القضايا
هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط التسع
انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا
اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط
التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان
كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال الاختلاف بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا و
كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين
فيها وكذا المطلقة الدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بالحيثية كانت غير واف
بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار
رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا
يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة
كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة
ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه
ليس المراد ان المطلقات الشخصية والمحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا
كانت شخصية الشرائط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل
المراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما



يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع
النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض المخصوصات يكون تسعا وفي المحصورات
عشر انظر في ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرايط
بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد وحدات الثمان الى حدتين وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة
الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة لا ختلافها لا محالة باختلاف الموضوع و
المحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التفطن
بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما
متناقضتان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاظهر ان نقيض القضية رفعها بعينها
بان ينفى عين ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تعيين نقيض النقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها
المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس
والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية
لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد
باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى
بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي
والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك
الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فجعل محمولا في القضايا
سميت القضية معدولة ولاحظ هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او
نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء
في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه
المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلبي سواء
اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما في الاعدام تعرف بملكاتها
وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور
وهي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدقا الكاتب واللاكاتب مثلا
على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع



فيكذبان

فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما لا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يرد بها اتصافه بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان ثبات ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء واما ان نجعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين الاخرين اثنين فذلك لا يصح لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون في ذلك وجوه من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد هو اي التضاد بل التقابل الذي هو مقسم للاربعة منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الهيات الشفاء الاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع في موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل او لا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء واذا امتزاج الى مزاج آخر فليس كل في استحالة الحار الى البارد ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزم الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ ليس شيء من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تخالف بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهذا يناقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا للشر ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس وفي المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها طبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لا بهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا للطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة واما القول بوجود الضد في جنسين متضادين

فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة [illegible] متصفة

مثل

مثل الشجاعة عند التهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة
وكذا التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه
الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة في نفسها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة
من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة
التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتيهما بل انما تضاده لعارض فيهما وهو ان هذه محمودة وفضيلة وتلك
وذلك مذموم ورذيلة وضابط وجعل الجنس والفصل واحدا دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين
يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس
واحد فلا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الفصل تحت جنس واحد في تقريره الدفع ان جعل الجنس
والفصل واحد فيهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم
والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع
في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فليتدبر

الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع

كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف
هذا التعريف يتناول ظاهرا لا تتناول العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها
غير مؤثرة فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب
الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلية فيتناول كل امر وانما قال ظاهرا لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج
كما يشعر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا
او حملا وبناء على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة
على التاثير بواسطة والمادية والصورية يصدر من كل منها التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المراد
اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على
العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل
ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه
وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما
هو المراد ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة
مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام اليه المرجح يكون التقسيم
المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما لمطلق العلة المعرف بعض افرادها
صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج
اليه الشيء وبالمعنى ما يحتاج هو اليه الشيء بنفسه في وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى
الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم من ان

هذا

هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التاثير والتاثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اساق كلام المصنف مما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشئ الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المواخذة المذكورة عن كلام المصنف فتدبر واما بيان الانقسام ففي شارح المقاصد علة الشئ بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشئ وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وفيما لاجله الشئ سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد ح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا بجزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان الموجود في المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وما يوما يرجع الى

الفاعل انما هي شرائط التأثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية
وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق
الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم
الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج
الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج
وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع
ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور
البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا
وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد
للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المع اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منهما فانه من
العلة يجب تقدمها على المع ليس على الاطلاق بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع
الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد وانما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام
واما حديث الجزء الغير الاخير من الصورة على ما ذكره فليس كذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة
ليست بمركبة فان صورة المركب ليست بمركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست بمركبة
من صور الجدران والسقف كما توهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور
الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت اما ما قيل في توجيه عدم المانع من
انه كاشف عن امر وجودي فرد المحقق الشريف بانه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم
مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التأثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا
يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه
الطاري على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له
مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل [في وجوده] من حيث العدم لا بد ان
يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل
به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما حديث سببية العدم فسيأتي واما حديث تقدم العلة
التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث ما السبق مع جوابه وهو
الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكر وقال في المواقف العلة
الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من
حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع

انفصالها

انضمام امر آخر وبما تمهد وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور ان التركيب بين كل واحد من
الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاشتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذى سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم
انه قد يقرر الاشكال المذكور بان المع اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى عينه يكون جزء من العلة التامة فالجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يتوهم ذلك اصطلاح
آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه والجواب عنه بعينه يظهر من الجواب عما سلف
وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر وهى ليست عين المع بل ما هو عين المع هو مجموع الاجزاء
بالمعنى الذى سبق واجاب عنه المحقق الدوانى بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على
جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من
افراد علة الشئ لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة
فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التى هى عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل
واحد منها جزء منها فمسلم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع
والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بما تكون مركبة
البتة لان العلة التامة قد تكون هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر
فى تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المع فانا قدنا خذ شيئا ممكنا ثم نطلب العلة
والامكان الذى يوخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض ايجابه **المسئلة الثانية**
فى احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هى مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة
التامة ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل لكونه التاثير والايجاد الذى هو الاصل فى العلية عبر المص
عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدأ للتاثير فقال
والفاعل مبدء للتاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان
لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المع فى زمان ثان فيلزم ترجيح
وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشى من العلة مشترك بين
الزمانين وسواء فى ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما
ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح
بل على تقدير وجود المع فى زمان ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول مرجحا على
عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب مقارنة العلة
للعدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المع اى بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد
القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هى الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة للعدم
المع ولذلك يجعلون علة الافتقار هى الحدوث لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم اعنى من وجوب

وجود المع عند وجود العلة التامة فلا برهان المشاد ومن هذه العبارة جواز المفارقة مع كونه معلولا قطعا للمامر فانه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة ومنها ان المع يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المع بعده اي بعد الفاعل المستجمع لجميع الجهات التاثير من حيث هو كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المع موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المع بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو نوع من العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان مجرد المعد اعني عدمه الطاري على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المع بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد ههنا والا فبحث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مطلقا قد مر سابقا فيلزم ان يكون التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرائط وسيجيء فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وسكنات وافعال يفضي الى ذلك وينعدم بانعدام فصله ومباشرته وعلى هذا القياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر لتماسك المقوم لبس العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة وبطلان الاستعداد لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط او انتفاء مانع فلا يمكن ان يصدر بعينه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخالفهم المتكلمون واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا واذا اخذنا ارادته نفس ذاته والحكماء يسمون لمثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعددنا ارادته وتعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيانه فلان ما ذكره الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب صفات واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما

ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب عافيتهى الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين ما للهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وفي المتن في شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما
كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آ غير مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل
على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه شيئا واحدا هذا خلف فهذا العقد كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح ق وذانك الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول
بعينه ولم يقف فيهما اذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد تغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين
اعنى عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضتان للواحد الحقيقي بالقياس الى
معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرضا له هذان المفهومان
حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة
معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة
للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها
لذاك فلا يتصور صدوره عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية
بينهما مع غيره ليتعين بها كونه مصدرا لذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون
بحسب الذات ولا يتصور تعدد الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة
فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعنى عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات
الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان
فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهوم سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بممتنع وبيان ذلك ان
السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف

يفتقر الى ثبوت موصوف وصفته والقابلية الى قابل ومقبول اذ الحاصل شئ يوجد المقبول فيه اخذا والقبول
كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل
الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفي في تحققه
فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا
يتحقق الا بعد شئ يصدر عنه شئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر وهذا كلام المص في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في
حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على
تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليست هي الامور العقلية الاضافية
بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ اخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في
الصدور وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان
كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تعدد كون الشئ بحيث
يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمعلولية واما تقدم
كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ على ذلك الشئ المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في
الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على
الفطن وانا نبين عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشئ بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب
ولا يقتضيه كون الشئ مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن
الشيخ انه لما طلب منا ومنه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا آ ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير
بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لا آ المفروض اولا ومن النقيض الاخر هو عدم كونه
مصدرا لا آ اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس آ اعني ب اذ مصدر غير آ من حيث انه مصدر
غير آ ليس هو مصدرا آ فيلزم ان لا يكون مصدرا لا آ وقد فرض كونه مصدرا لا آ وهذا اجتماع
النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس آ اعني
ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية
والعجب ممن يفني عمره في الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه
الكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر

عنه لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانتا كاذبتين واجاب عنه المحقق الدواني بان
المطلقتين انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما
في الصدق وههنا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واذا و
بالمطلقتين ما لم يتقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا ودلك
ظ ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه
حيث ق قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آ ج من حيث
يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان
من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذا صدور ب عنه واجبا
انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال ولان كونه يكون
عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان
هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء
ليس الجهة والحكم الذي في ذاته يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام وشيئان
متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته
وما تلك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومها ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون
ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا من قبل وبينا فساده انتهى وهذه المدخلية انما هي لتعيين الاقتضاء الذي
في حيثية العلية الفاعلية التامة وبنفي الجزاف عن تلك الحيثية وليساوح يظهر في ذلك المطلب ظهورا بينا
فان وجوب كونه مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجبه مقتضيه مناف لمقتضى الاخر وموجبه من حيث
هو كذلك مما يلحق بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه في هذا المطلب لا في الشفا ولا
في الاشارات سوى ما نقل عنه في جواب بهمنيار وايضا مبنى على ذلك فهو تنبيه لا استدلال بل مجرد تنبيه
فقط وعند هذا يظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان
الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدا موجبا او مختارا
لا في هذه القاعدة وذلك لان مرادهم من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافي كما هو راي الجمهور فيكون
الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو راي الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالكلام هو لا تفاق في امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى
بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا
عن الشيخ في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض للكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاول لتندفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم

المذكور

المذكور منقول كما امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة للآخر
اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم
بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ
اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز
ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب
ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر و
يكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات لم يكون فوق واحد صادرا في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهو ان في المعلول الاول
يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له ماهية ووجودا وامكانا
بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت له باعتبار اضافات
متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية
مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له ماهية وباعتبار نسبة ماهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل
عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير
وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها
يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان منها الوجود والتعقل
لذاته في انهما حالة من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة المستفادة
من مبدئه ولهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول ان الاولى والثانية
من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه ويعبر عنهما بالتثنية
والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة
بالماهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل
كما مر تحقيق ذلك فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا اعتبرت ماهية المعلول
الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا
لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى
وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول وحده قائما بذاته
لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا للاول ولما لم العقل

للاول

الاول يتناول هذه الامور الثلثة تضمنا والتزاما واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة منها
في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل للذات اللازم لتجرده
والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها هما الامكان والوجود المتاخران عن الهوية
وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقل
في ثالثتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة
عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف تكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة للذات تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عللا مستقلة او
اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بنفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة
مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء
السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر
مضافا متحققا في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور وكلاهما محال
فان قلت مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن
للعدم ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل مما نعته وكون المانع مما
يتصور ويعقل مما نعته نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر واذا انتفى في نفس الامر كان انتفاؤه و
عدمه ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
مما نعته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا الانتفاؤه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف
العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بما له من حاله عند
مبدئه اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ لعقل اخر وبما له من حاله عند ذاته
اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري مبدأ للكائن
الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فحالته التي له عند مبدئه اعني كما له
عليه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة وحالته التي له عند نفسه التي هي اشبه
بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر اثنينية في قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئي
الفلك اعني صورته ومادته فبحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك وبحالته
التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى يتم الاجرام السماوية والعقول التي بازائها
وينتهي الى عقل هو مبدأ الهيولى العناصرية ليس اذا كان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب
الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب نحو مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل
وفلك لا الى نهاية فان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية والسبب في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع
ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه قال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب

وفي سائر كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر وعقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب تارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المحشي غير لائقة
بهذا الموضع فان المصنف الشيخ لم يجعل الوجوب حده مصدرا العقل الاخر في موضع من كتبه الذي وقعت الي
كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول
الموجب لوجوده مبدأ العقل الاخر ولعله ذهب في كتاب اخر ومع ان هذا الفاضل الحاشي يحال في ذلك واما
جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المحشي التي
ذكرها فهي لا تدل في هذا الموضع على فضول بل العمري تدكفي للشيخ بمحشيه في موضع خرست الس الفصحا
فيه فضلا وشرفا انتهى قد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وقال المصنف هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسامحوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما
يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مسائلهم عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب استناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان
يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف
حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول لجاز على مقتضى المقدمة
الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول
بواسطة العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن ذلك
مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط
التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر ثم قال
فعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنعم ما قال المصنف في شرح
الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسألة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
منها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا
لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال
بدليل كون المسألة في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحد
من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى
كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته هو
محال واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى احديهما كانت تكون
العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف على كل واحدة منهما
كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف

علته المع هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها بل على
احدهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما
علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء
او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال
لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون
كل واحدة منهما بحيث لو وجد هي ابتداء وجد بها ذلك المع الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد
المع ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم
وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى فلما
كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمع اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن
ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة والمفروض خلافه
انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد عرفت انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع
معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما لم
لان تكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح اخر زائد على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية
واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد بالقياس
الى علتين بل لو فرض لكان لا محة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد العلة
كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة
بالحقيقة هي القدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحدة بخصوصيته اما انه هل يصح علية القدر المشترك
للمع المعين ام لا فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم
بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ
في الهيات الشفاء حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لهذه العبارة
ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى
العام لا يكون علة للواحد بالعدد وهنا كذلك ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول
انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا
كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها
الا بأحد امور مقارنة بها كانت انتهى اقول ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره
هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية
من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا او معلولا
لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر في الواحد
بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او حيثيات مختلفة

بالنوع كالتشخصات لكانت مغايرة لما تحت ضيه ويجوز صدور المختلفة بالنوع عنها الا محذور واما عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى الواحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج الى مادة كما على ما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كما يجب ان يكون ما يقتضيه كل واحد منهما مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفا بان المعاني المتكثرة التي في المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما توهمه المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما وجوديين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحله المخالف بالماهية لمحل الاخر وكذا مضادة السواد للبياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما فعله شارح المقاصد فليس بذلك فانه مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا دفعه لمنا قشة كون الحرارات المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى

المسئلة الثالثة

في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال والنسبتان يعني العلية والمعلولية ولهذا لم يقل هما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول من حيث هو مع ايضا كذلك من ثواني المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يتمثل الاعتبارات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما تعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمعلول لا يتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة للشيء معلولا له اي بعينه وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء مقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية

يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو عليته لنفسه وهو عين المتنازع فيه ان كان مرادا العلية فلا بد
من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقديره فلا تم ثبوته للعلة واجيب عنه
بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي
المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المع من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحرك اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحرك اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته
للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه
مح اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق العلة المعينة تستلزم معلولا معينا
فنسبتها اليه بالوجوب والمع المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما
كان اقوى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير
التقدم ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا
امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء في الت
ما جا في التقدم فبقي اذا اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه ان اردت معنى اخر فلا بد من تصويره
وتقريرها فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا فالحق ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها
على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى لا نهاية له بان يكون الشيء
معلولا للاخر وهو لاخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما ق ولا يتراقى معروضا هما اي معروضا
العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتراقي يقوله
الشم وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة
منه الى طريقة مختصرة له مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما
لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود
فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة حقة
مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو تراقى سلسلة العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم انتهائها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض
عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير
موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجود وجود غيرها لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير
الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء
عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد
من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع

فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم لا يمكن
ان يجب بحصول وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا
اى ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علته فلا
يجب شيء من آحاد السلسلة فلا توجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
ليجب بها آحاد السلسلة واما انها هي طرف للسلسلة فلاستناد آحاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها
غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة
العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله و
للتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى
وثانيهما من ما قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة
آحاد مثلا الاخيرة جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد
ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني
بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائدة والناقصة
بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه
جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيهما ايضا
اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هف واعترض على هذا البرهان
بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك انما
يكون للمتناهي فقط يكون لعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة
عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساوقة
ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللاتناهي
مطلقا اذا انضبط الوجود سواء كان مجتمعا اولا ومترتبا اولا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لم
ينضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا كانت انقص من
الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين
كذلك مع لاتناهيهما ومقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات
مع لاتناهيهما وذلك لانه ما انضبط الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس لاتناهيها عندهم
ومعنى عدم تناهيهما امر آخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة
معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم تكن موجودة معا لم يتم ذلك
لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما فيه ولا في الذهن

لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا الايم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين وبين عددا الحصى فان الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر بخلاف الثاني فان تناسق النظام في المرتب يجعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء بخلاف ما لا ترتب لعدم تناسق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبة البعض في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق قائم بفرض العقل بين كل منهما وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منهما تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى بدونه فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقع على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين ثلث الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم ينتكا في السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب توضيح انه في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا اطبقنا اول الاولى وفرضنا انطباقه عليه ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان نفرض انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بعمل العقل عرفت اندفاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاما السبيل التطبيقي فلا ثقة به جدا ولا تعويل على بيانه بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المغاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة المائة بغير نهاية و سلسلة الالاف الى لانهاية وليس يتصحح بحسبها اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية ولخواصه بكليته عن درجة وحيز ومرتبة وعن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق احدى السلسلتين

الغير المتناهي بين المختلفين بالزيادة والنقصان في جهة اللاتناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجة الحيز الاوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض متعملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عرضا فاذا انبتّ عمال الوهم وانصرم عمل التطبيق تقوّمت التفاوت بالفاضلة على في تلك الحدود وعلى تلك الدرجة واقر العدد الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا تصير التفاوت الى جهة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جهة التناهي اما هي في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض متعملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض واحد ينضم من جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى التحركات لغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبة الى اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى له مع الاول من الاولى وهكذا فيتسبّب حدا فان قلت فلم لا يكفي في الترتيب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل في وقت وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هنا ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف لا داعي اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتيب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعني عدم مقدرة العقل على التفصيل وهنا مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من اجزائه لا يوجب امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظرا لجواز ان يكون وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل الا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبطه الوجود كما مرت الاشارة اليه فان قيل اليس وجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير معلوم بعد بل هو بصورتها ام لا وبعود

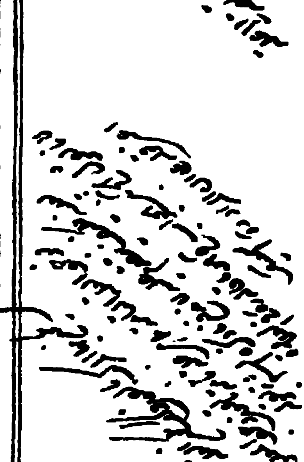
متكثرة

متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعنى علم المبادى بها مجزوما به فلا يكفى فى النقض على انه
لو كان بالصور لم يلزم الترتيب فيها وان كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما
على العلم بالمتأخر الا فى علم البارى تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصولى فانه على ترتيب سببى
ومسببى لئلا يلزم صدور الكثرة فى مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقى لكن الصور عنده متناهية
مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شئ من الاشياء من علمه تعالى ولم يظفر فى بيان ذلك فى
التعليقات غاية تحصيلها فان قلت اليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة فى الدهر على ما ذهب اليه
بعض الاعاظم واثبته فى كتاب القبسات واليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابى
للماضيات والمستقبلات بنحو واحد على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق
من هذا الوجه لا محالة قلت لا اما العلم الحضورى فان مبناه على ما استعمله الشيخ اسمه هو انه يعلم كل شئ و
بعينه لا يعزب عنه تعالى شئ لكونه قد مضى او لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضى والاتى نسبة واحدة غير
مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شئ احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى
وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيد الوجود ومتخصصه بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة
سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته فى ان من الانات او وقت من الاوقات ليجرى عليها التطبيق
واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع فى زمان من الازمنة وليس
الاجتماع فى الدهر اجتماعا حقيقيا ومعيته الا فى مطلق الوجود فان الشئ الزمانى لا يمكن ان ينخلع عن
كونه زمانيا وليس وجوده فى الدهر انخلاعا له عن زمانه المتخصص الوجود بل ليس معنى وجوده فى الدهر
سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد
بالوقت اعتبارا للعدم المقيد على ما هو شأن وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم
انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب فى نفسه مما يجرى فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب فى
مراتبه فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهى على الاربعة وهكذا
وهذا ليس بشئ فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس لشئ من
الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان فى احاد الثلاثة مثلا لا
يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الوحدة للباقى بخصوصه
فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقى منه بعد اسقاط واحد
منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين فى مجموع
المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبواقى للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو
منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا
شك فى ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى فى الامور الممكنة والعقل
يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر التخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد
اذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده لتمكنه

فرضو هو عدم ما زاد اذ لا تميز خارج العقل لكيفية الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتيب كما عرفت
وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما استخرجه
المص من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وهو انا نعزل المع المحفوظ
في السلسلة المفروضة ونجعل كل امر من الاحاد التي توهم متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه مع فتحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احدهما
سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة
انطباقهما يوجب الحكم بتباينهما بالزيادة ووصف العلية ضرورة سبق العلة على المع فان كل علة لا
تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المع الاخير
لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات
كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة
على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك المعلولات منطبقا على علته فلا يكون
علته فلا يكون علته متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولا
وفيها انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين
اي العلية والمعلولية ههنا لكونهما بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تباينهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق
العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى عزل المع الاخير في
هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك
على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد
من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما
منطبقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتضايفات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المص
في نقد المحصل حيث نقله في مبحث عدم تناهي الابعاد انتهى تم فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة
سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل
يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة تكون في عليتها ومعلوليتها على هذا الوجه لا بد لها من علة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت
السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا
وهذا مما قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا نظاير مثل ما يقال ان العقل
يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد
نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون في بعد فوقها لئلا يلزم
منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف
وهو الذي قرره الشيخ في الشفا ومحصوله ان كل ما هو مع وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة

احدهما

احدهما مع له والاخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالممتنع المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه مح فيرد عليه بانا نم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسطا لا نم كون كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فبقي دفعة ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد وان ربما يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم التخالف بالبديهة وهذا منتهى الى غير ذلك مما لا ينضبط وعبر لكن الشان كما قال المحقق الدواني في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح منه جلية الحال الا بتزكية المجتهد المقتصر على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من على الاقتضاء الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على محاذاة ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اعني تلك الجملة يعني نفس احادها بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل وهيئة خارجا عنها موجودة لكون كل من احادها موجودا وليس شيء منها شيئا يعيد وهو وعليه الجملة لا يكون الا بعينه شيء من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كون كل واحد من احادها بالضرورة ومما ينبه على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه جملة وكثيرة ومتعددة وداخل فيه كل واحد من الاحاد وما يراد في ذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثيرة ومتعددة وداخل فيه كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحد من احادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وكيف يتاتى هذا وانما يجب بايجادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذا فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شيء واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو مح لا يقال لا يلزم من عليته لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت منا سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر فليس يعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه علة للاحق معلولا لسابقه فهي عين مجموع الاجزاء التي هو نفس السلسلة المفروضة فليتم هذا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المع واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد ولم يذلك من بعض اذ كان كل واحد



فليس بعض الاحاد

منها معلولا بل كل واحد من الآحاد يفرض ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد الذي هو ادخل في كون الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة لآحادها اولا ولما كان كل واحد من الآحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لنفي علية البعض وقد علل ذلك في المبدأ والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما نقله الشارح واما ان يقتضي علة خارجة من الآحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجية علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال لما مر وانما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجية لا بد ان تكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجية وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهائها اليه هذا هو تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه والى هذا الوجه اشار الشارح ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة لانه هي موجودة لامحة لكون كل واحد من آحادها موجودا ومحتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل واحد من آحادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية ويتقدير الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما ام لا يلزم من فرض كونه جزء للمجموع محال هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى هذا الكل بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة لشبهة ما قبل المعلول الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد انما هو مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محالة لاشتمال مجموع السلسلة

فيلزم ترجيح المرجوح م

ومجموع علل الآحاد م

على المع الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة
قريبة للمع الاخير والسلسلة المبتدئة مما قبله بواحد هي علة للمع الذي هو فوق المع الاخير وهكذا فجميع
تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المع الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد وهو علة للسلسلة و
الحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو
البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في
نفسه وعلله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدمه او لو تم بعض من الابعاض للعلية وهذا انما الاجدر
فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر
بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر مكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب
ان ينسد ليصير موجودا فلا بد له من علة ينسد بها تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون هي ما
فوق المع الاخير لجواز تطرق العدم اليه ولا شيئا من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان تكون خارجة عن
الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخترع للمص كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل
هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن المص ذلك من الدليل
المشهور للقوم فليتدبر ثم ان في ابطال التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره المص ههنا فمنها برهان
الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وشيئا في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات
وتقريره انه لو ترتب حيثيات تا وامور الى غير النهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل حيثية
من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان
متناهيا على سبيل الاستغراق والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها
كمعلوليته وعليته وهذا حكم اجمالي عقلي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم
به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الزواع دون الزواع بل هو من قبيل ان يقع ما بين هذه
النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستغراق الشمولي دون الزواع فهذا
المقدار المفروض دون الزواع فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية
واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين منها
برهان الترتب تقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة
ترتيب من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتيب بحيث يكون علة
واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من
آحاد السلسلة لو يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد اخر فاذا كان كل واحد من آحادها
لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الآحاد باسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء اخر موجودا
قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظ عند العقل
الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير

فيه ايماء بمنع الزواع

انتفاء كل واحد من آحاد السلسلة

متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من احادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا بعد على مبدئها عدة مرتبة متناهية كعشرة احاد مثلا كان اول تلك العشرة اول احاد كل السلسلة ايضا وما كان اولها او لا يكون حادى عشر فيزيد عددا الكل الا محالة ويجب ان يوجد به مرتبة عددية لم يوجد فى الغير من الاولى البتة ولم يوجد فى المبدأ كما اعتبرناه ولا فى الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد فى الجانب الاخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب هذا التطبيق لكن يمتاز عنه بنوع من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعى تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهى من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كل ذى فطرة سليمة و ثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهى من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يتساويا او يفضلان عليه او ينقصان عنه بمقدار متناه ولا احسب شاكا فيها كما بقيتها وبعد تمهيدهما نقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدء يتعين بترتيب احادها فيها الاحاد الواقعة فى المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة فى المراتب الزوجية كالثانى والرابع والسادس والثامن الى غير النهاية فيوجد فى السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهى فى الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهى من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو مح وما يستلزم المح فهو مح و منها ما لو وجد سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة فى الواقع متعينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او ثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذى لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين بعض من احادها بانه واقع فى المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع فى المراتب الزوجية كالثانى والرابع والسادس كل منهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا نعنى به الا المنقسم بمتساويين واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا فقد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من الضعفين يزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف

ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما
غير متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان تساوي كل عددين متناهيين
كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات
غير متناهية وكذا مئات غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بها تعد العشرات
استوعبت هذه العادة تمام الاحاد وكذا لو عدّ بها المائة فيتساوي العشرة والمائة لتساوي
مسطح عدد واحد فيهما قال وهذا قريب لما اخذ من برهان التطبيق ومنها ما يبتدئ بتمهيد
مقدمة وهي ان كل عدد يكون له ضعف فالتسلسل من احاد مترتبة فالم يحصل ضعفه اولا لا يحصل
كله وهذه من الضروريات المحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدأ يوجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل
واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد
السلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة ماخوذة
مع التوالي والترتيب بحيث ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول الذي يوجد اولا محصور
بين حاصرين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد
البصير العالم الخبير **المسئلة الرابعة عشر في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان**
المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار الى معقولية تكافؤ النسبتين
اي انما شرع الناظر في تقرير كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود و
العدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافئ وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافئ في عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية
في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستند لان تاثير
المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه
حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فالعقل
يحكم بان مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لما بقي من شيء اخر بمعنى انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول
والعمدة في ذلك ان العدم لا يحصل منه الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول
وكلما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا الكلام اي
تكافؤ العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كتحقق المعلولية لا تقدم لاحدهما على الاخرى
فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية
بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم يتحقق ذات المعلول وبانها ترتفع اولا ثم يرتفع
ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان في الوجود والارتفاع
ايضا كما حقق في موضعه فيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتاخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها
ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له

واليه

والیه اشار بقوله والقبول والفعل متنافیان مع اتحاد النسبة یعنی اذا کانت النسبة بین الفاعل والمفعول
وبین القابل والمقبول متحدة بان یکون الفاعل بعینه هو القابل والمفعول بعینه هو المقبول وفی هذا اشارة
الی اتحاد الجهة ایضا فانه مع اختلافهما لا تکون النسبة متحدة ضرورة ان الشیء باحدی الجهتین غیره بالجهة
الاخری فیختلف النسبة باختلاف الطرف والدلیل المشهور علی المدعی علی ما هنا ان الفعل والقبول
هو ان نسبة الفاعل الی المفعول بالوجوب ونسبة القابل الی المقبول بالامکان والوجوب والامکان
متنافیان فلا یجتمعان والی هذا اشار بقوله لتنافی لازمیهما واعترض علیه بان کلا من الفاعل والقابل
اذا اخذ وحده لم یجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جمیع ما یتوقف علیه المفعول والمقبول یجب
وجودهما معا فلا فرق اذن بینهما فی الوجوب والامکان واجیب بان الفاعل قد یکون فی بعض الصور مستقلا
موجبا لمفعوله ولا یتصور ذلک فی القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وحده موجب فی الجملة والقبول
وحده لیس بموجب اصلا فلو اجتمعا فی شیء واحد من جهة واحدة لزم امکان الوجوب وامتناعه وفیه ما
مر من انه لا یمتنع ان یکون للشیء البسیط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامکان من جهتین بالقیاس الی
شیء واحد فیجب من جهة ولا یجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الکلام فی ان البسیط لا یکون فاعلا
وقابلا من جهة واحدة لا من جهتین وقد یجاب عن اصل الاعتراض باختیار الشق الثانی فیقال ان المعلول
وان توقف وجوده علی کل واحد من علله لکن الفاعل هو الذی یقتضیه بجعله واجب الحصول لکون
الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جمیع ما یتوقف علیه المع لیس له الا استحقاق وجود
المقبول فیه فالفاعل یوجب الشیء والقابل لا یوجبه بل یستحقه وهذا المعنی قولهم نسبة الفاعل الی المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الی المقبول بالامکان فلا یجتمعان الا من جهتین ثم ما قیل من ان الایجاب من جهة
الفاعلیة والامکان وامتناع الوجوب من جهة القابلیة فیکونان من جهتین لا من جهة واحدة ممنوع
بان ایجاب الفاعل للمفعول متقدم علی فعله وکذا امکان حصول المقبول فی القابل متقدم علی قبوله
فلو کان الواحد الحقیقی فاعلا لشیء وقابلا له لکان فیه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها یوجبه و
جهة بها یستحقه فلا یمکن ان یکون هما القابلیة والفاعلیة فخلاصة الدلیل ان الفعل لا بد له من
وجوب سابق والقبول لا بد له من امکان سابق فلو کان الواحد الحقیقی فاعلا لشیء وقابلا له لزم
کون الشیء الواحد واجبا وممکنا بالقیاس الی شیء واحد بعینه من جهة واحدة والوجوب بشیء و
الامکان بالقیاس الی ذلک الشیء بعینه متنافیان فکذا ملزوماهما اعنی الفعل والقبول سوا
کانا بمعنی الفاعل والمفعول والانسب بقواعد الحکمیة الاشد انطباقا علی قوانین التحقیق
ان یقال فی الاستدلال علی هذا المطلب ان الفاعل لا یتعری فی حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب
ثابت له فی حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه ولا نسبة الیه بالوجوب بهذا المعنی بخلاف القابل
فانه فی حد ذاته یتعری عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعنی المقبول بالامکان مع القابل
فی حد ذاته سواء قبله او لم یقبله فهما اعنی الفعل والقبول متنافیان بالذات فیکون المراد من القبول
هو القبول عن الغیر ویبقی له القبول الانفعالی فیجوز ان یقبل الفاعل البسیط عن نفسه بان یصدر

عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ
الى ان صور معقولات ترتسم قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل و
هذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فليتحفظ به ومنها
انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته لئلا يلزم كون
الماهية محتاجة الى نفسها والا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته بل كان الاحتياج
في تشخصه فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة عليها قد بسط القول فيها الشيخ
في الهيات الشفا في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منه لكثرة فوائده
وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا
لا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى
واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور ببين ولا بحق من كل وجه الا ان يكون
ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فيكون المبدا اولى بما يفيده من المستفيد ولنعد من راس فنقول
ان العلل لا تخ اما ان تكون عللا للمعلولات في نحو وجودها نفسها واما ان تكون عللا للمعلولات في
وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء
كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام
التي قد يظن في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول فيه كثيرا منه اضعف
وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار
وانه قد يكون فيه في ظاهر النظر مثله اي في مثل ذلك وان لم يقبل مثل النار فانها يتصدفيها في الظاهر
انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساويا لها في الصورة النارية لان تلك الصورة
لا تقبل الازيد والانقص والاقل مساويا له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك
الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعوارضها والمادة متساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد
في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولة
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون بعد اوجب ذلك خروج شيء
الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن
العلة معا فتلك الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد هو احدهما بمجموعين يكون اكثر وازيد
من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون الى ان نتبين ما لها ساغ لنا ان نقول انه
اذا كان المعنى في المعلول والعلة متفاوتا في الشدة والضعف فيكون للعلة بما هي علة التقدم
الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من ان ذلك المعنى غير موجود
للثاني فيكون ذلك المعنى اولا اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر
فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة انما هي في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان
وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

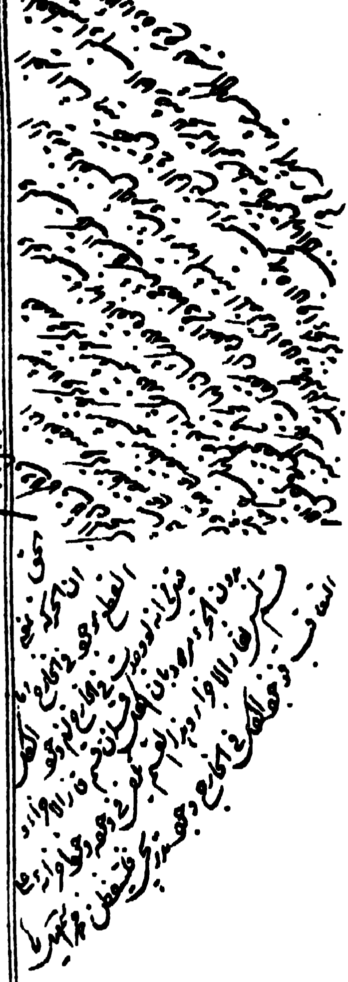
ذلك لمحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا الا من الثاني ولم يكن للثاني الا منه فظهر ان هذا المعنى اذا
كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويا فيه باعتبار الحد بعض الكل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من نفس الحد بعينه اذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويا فيه اذا كان المعنى نفس الوجود فهو وجود الشيء من
حيث هو موجود اولى بالوجود من الشيء ولكن هيهنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا يغفل
وهو ان العلل والمعلولات ينقسم اولا النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه
ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا لطبيعة او لطبايع فيكون العلل محالفة لنوعيته
لا متحدة اذ كانت عللا له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب علة
ذلك النوع بل تكون المعلولات بحسب نوع غير نوعها والعلل بحسب نوعها نوع غير نوعها ويكون
عللا للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة
علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنا خذ هذا على ظاهر ما تقتضيه الفكر من التقسيم ظاهرا بوجه له من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجب فيه من نظرنا في السبب المعطي الصورة
كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار
على انها علة نوعية النار بل على انها علة ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو ابن فذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما
اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع
العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة
واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت
لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص
النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر بحسب ذاته ومهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص اخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف
الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال
ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لتسلسل
الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجدة لشخص اخر منها فانما يتصور
ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار
المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والفرض ان النار
النارية بها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية
رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال

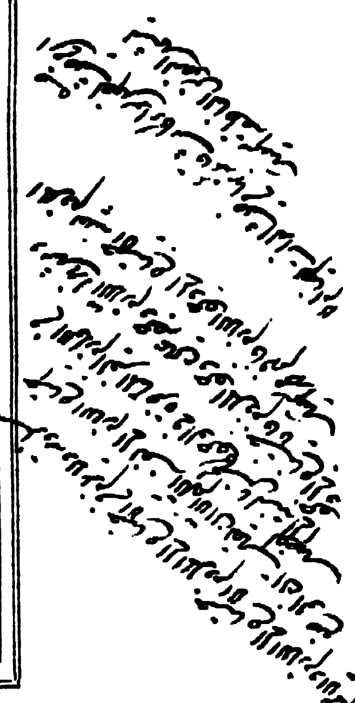
التي في العلل على ابطال التي في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل من انه انما يلزم ذلك لو كانت
هذه النار بنارية بعينها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك فمما لا يذهب الوهم
اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما
يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لنارية بعينها لكن ذلك ليس بمعنى العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس المقصود نفيها بل هو الواقع اذ لا شك في ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي
يظن كونه علة له لشخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية
الموجدة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار
وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه بغيره الثالث انه لا يتقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد
على شخص اخر منها بحسب المهية النوعية مثلا ليست نارية واقد في نارية منها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس
بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع
المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والا
فقد مر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها انفا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية
عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي في مرتبة التصور والشوق والارادة والحركة واليه اشار
بقوله والفعل منا اي صدور فعل جزئي منا لانا لصادر منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا
يستند الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال لا
يتوقف على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف وجوده على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى تخيل
ليتخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان جزئية الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال ثم
الى شوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم ولذيذ سواء كان مطابقا
للواقع او لا او للطبع حيث يسمى شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو
مكروه وغير ملائم كذلك الى دفعه منفعة فيسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد و
لذلك اي ثم ويسمى الاجماع ومغايرة [illegible] الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان
قد يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان
قلت الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الا [illegible] غير [illegible] في كل
فعل بل في الغالب قلت المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي
لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الحركة من العضلات ليقع منا الفعل متعلق بالحركة [illegible]
هذه التفاوت بين المرتبتين حيث كان منشأ احدهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل
الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة
على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة

عنها

عنها بل لتلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات
الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة
كلية قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا ثم انه
يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد
معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه
ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة
على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة
اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات و
الارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية
كذا استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة ومتصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا [illegible]
والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات
جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة
صفة للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة وقعت
في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي
متعلق بها تعلقا تدريجيا حسب انقراض الاجزاء منها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها
مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية
ولا ينفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يفرض ولم يخطر
ببالنا حد من حدودها في اثنائها وذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواحدة
في تلك المسافة عنا فاذا اخطرنا ببالنا حدا من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى
اخرها انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين تتعلق كل واحدة منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة
للتجزئة الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما خطر ببالنا
من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة
تدريجية لا بد لها من مبدء تدريجي كما سننقله عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد الاجزاء الغير
المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانقراض الى الفعل ليلزم هناك صدور
غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم
العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة من
حدود مفروضة فيها لا تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس
الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا

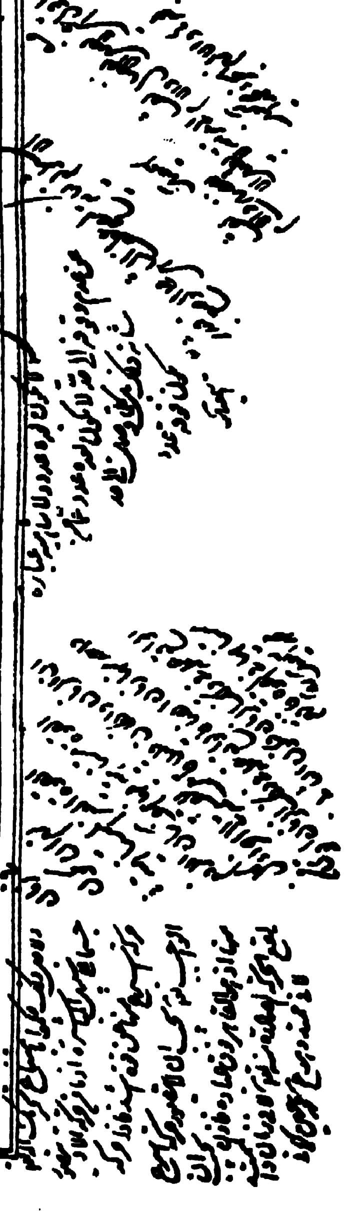
فليتدبر جيدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه
في كثير من حركاته انه يقصد نهاياتها ويتوجه الى تلك النهايات مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما
لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا
فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة
كان يقتضي ذلك تصورات غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي
ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف
تفصل التخيلات والارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الا يراد الى ما
ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبتنية على توهم
وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهي امر واحد
شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها
بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة
جزئيتين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بل وجودها في نفس الامر يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدأ وعلة لا محالة بل التحرك
في الاختيار في مسافة يقصد غالبا الى اصل هذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك
اظهر المعنيين المعلوم لكل احد الحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية
وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت
وحده امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفا في فصل ان المتحرك القريب للسماوات
لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية
محضة لا تتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسبة وكل شطر منه مخصوص بسبب انه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى
ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان
تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت هو الذي ذكرنا من
الخطوات المتجددة ومنها انه يشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة
القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره
يتوقف على وجوده ووجوده يحتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تحرق
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها او ما له وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل
شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود الوضعي في
الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخص بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى
على ان يبدع موجودا او يؤثر في موجود كان بطلان الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا





فلا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود
اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع
في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز
ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق انما
هو القوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما ترتسم في قواها المتخيلة و
المتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام وفيها مع ذلك نوع من الاحتياج اعني الاحتياج في
الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا في تاثرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة
يقتضي امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل
مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك
الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول القوة
النارية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل
وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اشد فالقوة
متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما الاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل
القوة النارية واما الاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة
انها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ويقتضي ذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصل
الاثر عنها فيه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته
وتكون فائضة غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاجسام
لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة و
عند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون تاثيرها في وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما
لا وضع له ولا مكان له محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة
فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى
المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا وجود الاجسام
الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك
الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل
وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار
عليه اعلم انه انما قال المصنف ويشترط في صدقها لتاثير على الفاعل المقارن الوضع مع انه يكفي ان
يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع
فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن
استناد الاثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما في الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدا
المفارقة وكما في الاثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا

استنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء الى غير ذلك
فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع ما من بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين التاثير
فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من
المقارن فصدق التاثير على المقارن اى ان يصدق على المقارن انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى
لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن
انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثاره متناهية
واليه اشار بقوله والتناهي عطف على الوضع اى ويشترط في صدق التاثير على المقارن التناهي
فبذلك قانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا باثر مخصوص فما لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم
يصدق عليه لم يحكم بانه مؤثر في ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك غير متناه يجزم بان ذلك المقارن
المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا في ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن ولكن
لو جوز كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه من اجل عدم التعطل لما ذكرنا من امر القانونين
بحثوا في هذا العطف فوق المحقق الشريف والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي
كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي
ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال بعض غير ذلك مما لا يجدي طائله ثم ان المص
قدس سره في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل
ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه في المقدار ونفسه كما يمكن فرض لا تناهيه
في الازدياد ولا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية
الانقسامات اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فرض لنهايته واللانهاية
فبسيط واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل
نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى
تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى تفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف



الاول

الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة والعدة

والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا

على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية

بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فلبن يقصدوا ما الظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة في

اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة يمكن التضعيف بالامكان الوقوعي يجب يكون

القوة التي توقع الحركة في ضعف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما العدة فلانه وذلك اذا كان يجوز

انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته ولما كان كل

قوة جسمانية يعرض تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخرج ذلك عن ان يكون

محل لتلك القوة اولا فان كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب

تناهي كل منهما على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف

القابل مع اتحاد المبدا بتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن

ان يكون لا متناهيا او يجوز تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدء مفروض حركات

لا نهاية لها بحسب امتداد الزمان وبحسب العدة بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم

فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار وتلك

القوة بعينها من تلك المبدا المفروض فيجب ان يحركه الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق

القاسر بحسب طبيعته المخالفة الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون

اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه يلزم منه ان

يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم

ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي

فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا

وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها

غير متناه فقوله مقابله اي مقابل المبدء اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على

تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا

تحركا مع اتحاد المبدا لزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات

الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنع بل كان ذلك لقوة بحلوله فاذن

كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث

هو جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم

خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره

تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرضت تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف

محلها كما يا في ومن ههنا يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو

في الطبيعة بسبب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها لكونها حالة فيها متجزية بتجزيتها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية يحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر في المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه في المقدار يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي هو محله من مبدأ مفروض كل منهما حركات بغير نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه وان لم يحرك كل منهما حركات بغير نهاية بل كانت حركات البعض متناهية فكذا ايضا كما لا يخفى واعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجه المصنف ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب المقابل ووجوب تناهي حركات الاقل كان خلفا في الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن في الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضاء تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة حجميهما المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا وهذا خلف فان القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص منه ولا مما يجب لانه لم يتم برهانا الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسايطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما الية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في
التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المحقق بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه
على التجريد بان هذه القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض
قد تلقوه بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة
يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق الشريف في ذلك لانه اذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى الاول يقع
التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال في توضيحه
ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل
للمبدأ المفروض في المدة والعدة لا بمجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير
متناهية في المدة وحركت جسما اخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اخر اصغر بذلك التحريك وجب
ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معنا
اقل مع تساوي التحريكين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر
يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة
فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزء الى الاجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية وما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قال السيد المدققين من ان ما ذكره
انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لو جوزنا تساوي جميع مقادير تلك الاجزاء مقدارا
ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى
المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكن اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام
المحقق في الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في اطولية
مدة حركة الاصغر فكلام المحقق هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان
قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت هذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت
في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن
ذلك ومن ههنا ظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة فلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحد من المحركين صادرة
عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه تعدد ذلك
الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محة في جانب
فيها بالتفاوت في الاخرين لا عدم الملاحظة [illegible] ان عدم الملاحظة في وقوع هذا التفاوت لا ينافي وقوعه في الواقع [illegible]

اللاتناهي وأما الاعتراض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون القوى الجسمانية إذ لعله لا يكون لحركاتها مبدء فلا يمكن اتحاد المبدئين فأجيب عنه بأن فرض المبدء الواحد للحركتين بأن يعتبر من نقطة واحدة من أوساط المسافة كاف في إثبات المطلوب ولا خفاء في مكانه وإن لم يكن للحركة بداية وأجيب أيضا بأنا نعلم بالضرورة أن ما كان في قوته قطع مسافة من أولها إلى آخرها كان في قوته عكس ذلك أي قطعها من آخرها إلى أولها فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها إلى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين إلى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم أيضا وأما النقض بالحركات الفلكية فإنها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية إذ التعقل الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فأجيب عنه بأن حركات الأفلاك إرادية مستندة إلى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في أفعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الأجسام ثم إن الإمام أورد على الشيخ أن القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بأنه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن أن يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل أن يرد عليه ههنا بما رد هو عليهم بعينه بأن يقول ليس للحوادث التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد أورد بعض تلامذته هذا السؤال فأجاب بأن المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل أن يعود فيقول أنتم إنما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الأفعال حتى يعود الإشكال انتهى كلام الإمام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء أن هذا سهو واقع منهما لأن الاستدلال بالعكس فإنا نقول قوة القوة على تحريك الكل أضعف منها على تحريك الجزء لأن طبيعة المعاوق مانعة عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق أقوى كانت القوى على تحريكه أضعف بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة إلى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فهذا استدلال بتفاوت القوة على تفاوت الأفعال دون العكس كما توهم هذا **المسئلة الخامسة** في الإشارة إلى بعض أحوال العلة المادية والصورية اعلم أن الهيولى الأولى القابلة للصور تسمى لها المادة أيضا وإن الصورة الحالة فيها المقومة لها تسمى لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية أعني الجزء المادي وكذا لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية أعني الجزء الصوري وقد صرحوا بأن الهيولى مادة وقابل بالقياس إلى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس إلى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس إلى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس إلى المركب وإلى هذا أشار بقوله والمحل المتقوم بالحال أي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله إلى ما يحل فيه إشارة إلى الهيولى الأولى فإنها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وإبهاما صرفا لأن فعليتها ليس إلا أنها قوة ومستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن أن يوجد وحدها لأن المبهم على إبهامه لا يقبل الوجود

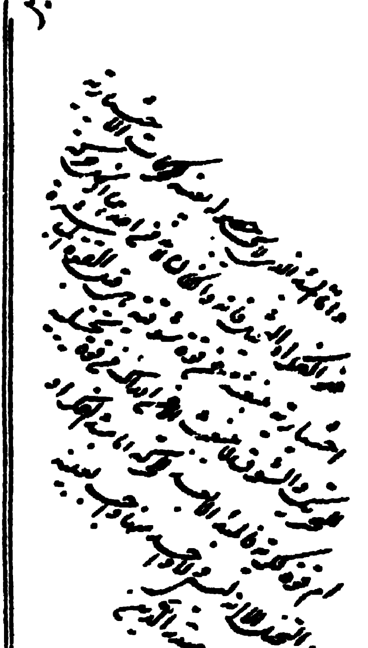
قال العلامة الحكمي وللسائل أن يقول فيقول التفاوت في القوة إنما هو بحسب التفاوت في المقوى عليه أعني الحركات فإذا لم يصح الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يمكن الحكم على القوة بالتفاوت انتهى كلامه

بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيّرها متحصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشئ فى وجوده الى ما تحل فيه بالحلول قطعا لان الشئ ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شئ آخر فيه فاذن وجود الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول شئ آخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال والطبيعة وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا فى ضمن الوجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها فى وجوده قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج فى وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل فى الوجود اليه قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى محله فى وجوده بل فيما يلزم من عوارضه كالصورة والجسمية فانها متحصلة بذاتها مستغنية فى وجودها عن الهيولى انما يحتاج اليها فى قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه فى وجوده ولا محذور وقابل له اى للحال وبالقياس اليه مادة اى علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبوله اى قبول المحل المذكور اى قابليته واستعداده للحال ذاتى فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة لشئ وغير قابلة لاخر ثم تصير قابلة لذلك الاخر فيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثانى وما يوجد بعد العدم وينعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال يعنى ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتبه اى القرب والبعد فان الاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا عن المقبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشئ من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتى لها هو اصل الاستعداد الذى نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى جميع الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذى ذاتى للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتى بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذى يزول ويحصل هو شئ من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذى هو ذاتى للمادة فلا اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة اى علة صورية للمركب بالقياس الى جزء فاعل لمحله اى صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس الى محله الذى هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما قرره فى موضعه من ان الصورة انما هى شريكة لعلة الهيولى ليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة فى الهيولى والعلة الصورية منحصرة فى الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما تحقق من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما سنشرحه هناك وهو اى هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد اى لا يكون للهيولى صورتان مقومتان فى مرتبة واحدة لان كلا منهما ان

استقل في تقومها استغنى عن الآخر والا فالمجموع متقوم واحد صورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة
لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور
المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية ويعني انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين
بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ما نحينا من نفيه الهيولى في هذا الكتاب **المسألة السادسة**
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة
وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يريد به ما
هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك
ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا
اما الغائية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف انه قد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل
كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل
غايات الحركات التي تقصد من وقتها او طبيعية تارة في شيء ثالث كمن يعمل شيئا ليرضى به فلان فيكون
رضاء فلان غاية ما وغير عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر
ح من تضاعيف نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه فعل الفاعل فتكون مترتبة على فعل الفاعل
ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء
علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية
لا محالة وهي في كونها علة تحتاج الى الصورة الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا ينفعل فمن
ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها انها
معلول للفاعل وبعبارة اخرى الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا كما قيل
معنى قولهم اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل
هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال الفاعل ليس علة لصيرورة
الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود
كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة
والى هذا اشار المصنف بقوله والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني
للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة
كما ان المعلول معلول لها بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب كما
نحينا عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر فان
قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هو ذاته تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود

المتن اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى مطلقا لان الفاعل الذى يفعل لغاية يكون
غيرتام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان يكون وجودها اولى به
والیق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك الاولوية الثانى
من حيث انه تتم بهيئة تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا فى فاعليته ولما كان تعالى تاما بذاته لا
يتطرق اليه نقص اصلا فان لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم
انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه فى الحقيقة نفى
الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذى يفعل
لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهى ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد اى الاختيار
الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس فعال الله تعالى عند الامامية معللة بالاغراض
قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى ويعنون بالغرض الحكم والمصالح
التى تشتمل عليها الافعال مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم فى ذلك يوافقون
الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يجعلون لفظى الغرض والغاية مترادفين
بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء فى هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتى تحقيق ذلك فى الالهيات
ان شاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل متحرك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية و
المصنف خص هذا الحكم بالارادیات وبالجملة فان فى هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا
يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث ليس له غاية البتة او ليس له غاية هو خير او
مظنونة خيرا والشيخ فى دفع هذه الشبهة قال فى الطبيعيات الشفا بهذه العبارة واما بيان امر العبث فيجب
ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التى فى عضلة
العضو والمبدأ الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم
فى التخيل او الفكر النطقى صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التى فى الاعضاء
فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل او الفكر هى نفس الغاية التى ينتهى اليها الحركة وربما كانت شيئا غيره
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهى اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما زجر عن المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه
وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثانى ان
الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يعتاد مصادفته فيه
فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذى نزع اليه بل
معنى اخر لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعد وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك
من ذلك بادى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركته هى غاية اولى
حقيقية للقوة الفاعلية للحركة التى فى الاعضاء وليس للقوة المحركة فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان

للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب بها ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا يجب ايضا انها انما ان لا يكون بل ربما كانت غيرها لم تكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما فكان الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية الا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث له القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل وفكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن منها مبادئ للحركة النفسانية منها واجبة باعتبار انها ضرورة ومنها غير واجبة باعتبار انها ضرورة والواجبة ضرورة هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان تطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدان اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية لكانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق فكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء مرادا لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا عليه فهي نهاية غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا تكون متشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ المحرك للشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع خلق او ملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يستقر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ويتجوها الشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن حصل في المكان الذي قد دفعه مضاد فعاقه التصديق ولم يتاد هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة الشوقية دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تعرفت هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب ايضا اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية



بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى اى شئ اتفق وما مثل
به فى الكتاب من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التى فى العضلة والذى قبله شوق تخيلى
بلا فكر وليس مبدأه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التى للشوق التخيلى و
القوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك منته الى غايته وانه انما لا ينحرك الى غاية
بحسب ما ليس مبدئه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا صدر لا عن شوق تخيلى البتة فان كل فعل نفسانى
كان مبدؤه لم يكن هناك شوق ما لا محالة وطلب نفسانى وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير
ثابت بل يتبع البطلان او كان ثابتا ولكن لم نشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل
وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر
الى غير النهاية واما الثانى فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة
انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحسية على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس و
العادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية
والتخيلية فاللذة هى الخير الحسى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وهى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا
كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير
بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات
جزئية لا تنضبط هذا كلام الشفا والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها
الوصول الى المنتهى انما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهى
بل غايتها الدوام على الحركة وهذا هو مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه الحركة وهو اى
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر فى المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى
المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها مرتبة اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما مر فى المثال الثانى
فح فان لم يحصل الغاية التى هى للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية
حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اى وان حصلت فهو اى تلك الحركة والتذكير
باعتبار الخبر اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة
نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس ومع مزاج كحركة
المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر اليه فعلى هذا
العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر فى كلام الشيخ كان هو الفعل الذى يكون نهاية
الحركة فيه غاية لا شوق التخيلى دون الفكرى والجزاف ما يكون امرا اخر غير نهاية الحركة كذلك
وصرح بان ذلك الفعل سمى جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر فى
كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم ما
وبعض ما ذكرنا يخالف ما فى المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشى الشريف بهذه العبارة واعلم ان الذى
فى المباحث المشرقية والملخص موافق لما فى المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا

فان العبث فى كلام الشيخ ثم

نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح آخرين فالامام اعرف به منه
فما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان المجزاف
لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ايضا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب فتنبها
مما اورد على اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من
قواها وطبايعها تحريكات وتأثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث
يحكم العقل حكما جزميا بان تلك التحريكات انما كانت لاجل الامور المتادية هي اليها وهو معنى ما
الغاية الا ما لاجله تحرك الشيء كما مر وذلك اعني تادي تلك التحريكات الى تلك الامور تادي
ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت من حبة البر الا البر
ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار
الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في
حبة البر مثلا متوجهة بتحريكاتها نحو حصول البر فيه تبعا لها ذلك حيث لا عايق عنه هذا هو بيان
اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه
على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية
لوجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا
شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها ولا روية لها فيمكنها ان تتادى غاية دون غاية واختيارها
والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدأ اجل
واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدأ آخر هو فوقها
وصور الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخر الغير واما اذا كان المبدأ
في الحقيقة هو غيره على سبيل تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يوجه
تحريكه الى غاية على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي
ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة جبلياً طبيعيا تتحرك بها الى كمالاتها
وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح بذلك الشيخ في
طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله ويشبه ان تكون الامور الطبيعية صورها عند
العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ
في طبيعيات الشفاء في جواب ذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي يختار
من بين سائر الافعال التي يتوهم اختيارها لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله
ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لكان يصدر عنها فعل
متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة
فان الصناعة لا شك في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت
بحيث اذا حضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما تزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود

فانه اذا اخذ يؤدي في اختيار حرف حرف ونغمة نغمة واراد ان يقف على عددها تبلد وتعطل وانما تستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد مما يليه فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يروي فيه وكذا حال الاعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا اختيارا وتحريكه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما يحرك بالحقيقة العضل والوتر فيتبعه تحريك ذلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى تنتهي فيه حركة ينفعل انتهى والثاني ان المحركات الطبيعية لا تنتهي الى حد يقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لما يقفان عندها الان بعد كل كائن كائنا الى غير الانتهاء فما هي الغاية يجب ان يقف عندها تحريك العلة الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفاء بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلاثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم القطع وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لدكنته لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثل التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة لكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان والفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلحقه ضرورة الفساد الكائنات من المادة الجسمانية ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا يبقى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص بالعدد غرضا على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص وكان لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهيه بعد لا تناهيه فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجودة وهي وجود شخص منتشر او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص اخر الى ثالث والى رابع ليس هو بعينه غاية الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماوات كشيء واحد وهي المدبرة لكلية ما في الكون

انتهى

انتهى كلام الشفاء الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد والموت
في الطبيعة البتة فاذن هذه الاحوال ليست بقصد ولو كان تادي الاسباب الى مسبباتها على الدوام
او الاكثرية يقتضي ان يكون المتادي اليه غاية لتلك الاسباب كان كلما يتادى اليه الطبيعة على الدوام او
الاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غايات
للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفاء بقوله واما تحدث التشويهات وما
يجري مجراها فان بعضها هو نقصان وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا
فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا
ان لا عدا افعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي لها هي الغايات و
هذا الانهزام فكذلك والموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها
ابقاها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس ايضا غير متادّ الى غاية البتة فان لنظام
الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن لكل مدد بامد
فان الاستمداد منه اخيرا يقع اقل من الاستمداد منه بديا لعلل تذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامد
بالعرض سببا لنظام الذبول لغاية ان الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان
لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها
بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها فانما تفعله لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت
والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية ما فيه بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام
الكل وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في
تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضا كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت عن حركة الطبيعة
فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه وتستمر المطالبة الى
غير النهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسألة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها
وما يقصد لاجل شيء آخر فحري ان يسأل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه
لا يليق به السؤال عن انه لم قصد لهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم
نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب ان يكون
لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي
الخامس انه لا نسلم ان ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة ويتادى الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة
ويكون للطبيعة فعل متادّ اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما يقال
انما جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الشتاء

لم تتصل

لم تستعد للتقطيع ولا الاضراس جعلت عريضة للتطحين بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه
الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذا الحكم في سائر الامور الطبيعية
التي اتفقت ان تحدث على وجه يتضمن المصلحة فلم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها
انما تقصد وعرفها على نفعها لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا او دائما لا يتخلف وهذا كالمطر فانا
نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقل
فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم
يلتفت الى افسادها للبيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله والذي يجب الان ان نقول به في هذا
الباب ونعتقده هو انه لا كثير مناقشة الان في ان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك
بالقياس الى افرادها فان لم يكن حصول هذه المادة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر
في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذه الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل التساوي. ثم ما
يجري مجراه اتفاقي ولنحقق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين
عن النطفة باستمداد المادة من الرحم هل نجد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه الطبيعة
وتستدعيه قوة وكذلك لنا عدا بنا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة
لكنا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه
المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رسب الحجر وطفا الخشب
لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان [illegible] بسببه واذا تفعل هذه النسبة
فحملها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط
فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقال ان الاجزاء الارضية
والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة وترتيبه فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس
بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوى متمكنة في الحبات جاذبة
باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون
الشعير او تكون الصالحة لتكون البر صالحة لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط
فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مصور
يخصها بتلك الصورة طارية على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة
وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر متوجها
اليه اما دائما فلا اتفاق واما اكثري فاتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت
الاجزاء مختلفة فلنا سببا ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة مما يجذب تلك المادة بعينها و
تحريكها الى حيز مخصوص في اكثر الامر او الاكثر فهناك يكسبها صورة ما فتكون نفس القوة التي في البرة
تحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة
المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة فلنصح ان طباع المادة

صار الجزء المعين الصورة او غيرها بل لغيرها مثلا فهل يلزم ان يكون انتفاء لها الوجه تكتسب فيه الصورة
بعدما لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب آخر يحركها اليه فيحصل لها ما هو هذا الجزء المقبول له ولا يصلح
لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان
ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وتلك هي ما تسمى بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير معاوقة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات واما اذا تأدت الى غاية
ضارة كان ذلك التأدي ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في حال يتفق لها منها فيها سببا عارضا فيق
فاذا اصاب هذا العسل حتى فيه ودي فاذا اصاب هذه المرة حتى سقطت و اذا كان كذلك فالطبيعة محركة
لاجل الخيرية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر
عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه
الا بسبب عارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية النابتة والنباتية والمدخرة فانها تشبه
الامور الطبيعية وهي لها غايات انتهى كلام الشيخ والحاصل ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع
الشكوك عنه اشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها
ان ههنا امورا اتفاقية لاسباب تتأدى اليها لتكون فيه غاية لا مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا لاخذ
الماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية لكونه فيها ولم يكن حفره لاجله فهذا العثور على الكنز ما
لا سبب له لا ارادي ولا طبيعي [illegible] لا قسرا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على
الكنز [illegible] والفعل الارادي الذي هناك انما هو الحفر لم يكن لاجل العثور بل لاجل امر اخر و
الاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكمن
يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذه الامور كثير
جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سببا ان يكون
كلما يتجدد غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوائل غلطوا امر البخت والاتفاق
فمنهم كذيمقراطيس وشيعته جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا
ورأوا ان مبادي الكل اجزاء صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة
في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها يختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل
هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية
مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى [illegible] من جرى مجراه لم يقدموا
على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية
بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوزوا الكون
بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي تعلل بها الاشياء وقالوا ان البخت

الاتفاق

الاتفاق سبب الهي مستور يرتفع عن ان تدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأي احل البخت
محل الشيء الذي يتقرب به الى الله بعبادته وامر فبني له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد
الاصنام عليهم وبازائهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما
معنى في الوجود وقالت انه من المحال ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل ونعزلها عن
ان تكون عللا ونتوهم لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم
اهل الغباوة القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق فيها فانكسر رجله جزموا القول بان
البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كل من يحفر بئرا الى الدفين يناله ومن يميل الى
زلق في شفيره يزلق عنه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقضي حاجة فلقي غريما له قد كان لم يظفر
بحضره فذلك من فعل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه وله حس بصر فراه قالوا
وليس ان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر
بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل
المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في
نفس الامر غاية يصلح ان ينسبها غاية ويرفض ما سواها الا ترى لو كان هذا الانسان شاعرا بمكان
الغريم هناك فخرج بوقيه فظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت
والاتفاق فيرى انه جعل احد الامور التي يؤدي اليها خروجه غاية بصرف الخروج عن ان يكون في
نفسه سببا لما هو سببه كيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في ابطال الاتفاق
اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء
الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون
لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء
كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية ههنا هذا وقوله ان الجعل لا يغير الحال في
هذا الباب غير مسلم الا ترى ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي الاخر اقليا فان الشاعر بمكان
الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان
من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في
اكثريته وغير اكثريته فكذلك يختلف له حكم الامر في انه اتفاقي وغير اتفاقي بل الجواب الحق عن شبهة
الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هو دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر
تحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما
ولا في اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كان تخلف كونها لا يخلو اما ان يكون عن اطراد في طبيعة السبب اليها
وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او زوال مانع او لا يحتاج
فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما
ما يرجح الكون على اللاكون فيكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فان

ان لم يخرج الى ما يقاومه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق عائق
يعارض معارض والمعارضة ما تتخالف فى الاقل فيجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته الى ان يتم الى
ما يتجه نحوه يكون الفرق بين الدائم والاكثرى ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثرى يعارض
ويتبع ذلك ان الاكثرى بشرط دفع المانع واما الذى المعارض يكون فيه تاما وذلك فى الامور الطبيعية
ظاهر وفى الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وانقادت الاعضاء المحركة والطاعة ولم
يقع سبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصود من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل
اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثرى ايضا لا يقال انه كائن بالبخت
فانه من جنسه وفى حكمه نعم اذا عورض فصرف فربما قيل ان انصرافه عن وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق
وقد يتجه ما يكون بالتساوى وما يكون على الاقل والاقلى لا شك انه مما يقال انه كائن بالبخت والاتفاق
واما ما يكون بالتساوى فقال الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه وان متاخرى المشائين قد شرطوا
ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون فى الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذى يرسم لهم هذا
المنهج يعنى ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين الى
ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال فى الامور الارادية فان هؤلاء
المتاخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشى واللامشى وما اشبه ذلك هى من الامور المتساوية الصدور
عن مباديها ثم اذا مشى ماش واكل آكل بارادته لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستصوب زيادة
اشتراط على ما اشترطه معلمهم فيتبين بطلان قولهم بشئ حتى يحرر ان الشئ الواحد قد يكون قياسا الى
اعتبار اكثريا بل واجبا وقياسا الى اخر واعتبار اخر متساويا بل الاقلى اذا اشترطت فيه شرايط واعتبر
احوال صار واجبا مثل ان يشترط ان المادة فى كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الالهية الفاعلة فى الاجسام صادفت مستعدا تاما فى مادة طبيعية لصورة مستحقة
وهى اذا صادفت ذلك لم تعطلها عنها فيجب هناك ان يخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب ان كان قلنا انا
بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس قليلا ونادرا بالقياس الى الاسباب التى ذكرناها بل هو واجب ولعل
الاستقصاء فى البحث يبين لنا ان الشئ ما لم يجب بوجه من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان
لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله موخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون
طبيعة واحدة بالقياس الى شئ اكثرية وبالقياس الى شئ اخر متساوية فان البعد ما بين الاكثرى
والمتساوى اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلى ثم الاكل والمشى اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة
حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوى الى الاكثرى واذا اخرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا
او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم يضفا الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما فى وقت تساوى كون
الاكل ولا كونه فيصح ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان يأكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة
وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشى ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف
مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن فى نفسه غير مطمع ولا متوقع اوليس دائما ولا اكثريا فانما

ان يقع

ان يتأدى السبب المؤدي اليه انه اتفاق وبخت وذلك اذا كان من شأنه ان يؤدي اليه وليس مؤديا
اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف
القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفق ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود
لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من
شأنه ان يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شأنه ان
يؤدي اليه لا دائما وليس ولا في اكثر الامر حتى لو فطن الفاعل لما يجري عليه حركات الكل وصح ان يؤديه يجعلها
يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق يصح ان يجعله غاية وكان حينئذ تماما
عن هذا التساوي والاقلية لان الخروج من العارف بحصول الغريم في طريق جهة مخرجه تؤدي في اكثر الامر
الى مصادفته واما خروج الغير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد وانما يكون
اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زائد
ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض
الغايات غايات بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب في الامور الطبيعية
والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثري الايجاب وهو فيما يكون من اجل شيء ليس له سبب موجب
بالذات وقد يعرض امور لا تنقص ولا تنسب الى الاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند الخروج
الى الغريم فان ذلك وان لم يقصد قصدا فهو ضروري في الوصول لكن لقائل ان يقول انا ربما قلنا ان كان
كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان فلانا قصدته لحاجة كذا فاتفق ان وجدته
في البيت ولا يمتنع عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل انما
يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان غلب ظنه ان زيدا ينبغي ان يكون في
البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان
يتساوى عنده في ظنه في ذلك الوقت في تلك الحال انه كائن في البيت وغير كائن فيكون ظنه في ذلك
الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري والواجب ان كان بالقياس الى الوقت المطلق كثيرا وقد تظن
في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على وزن من الاوزان او
الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجد بالاتفاق لانه اقلي وليس كذلك فان كون الشيء في الاقل
انما يدخل الشيء في الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان
وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك لقوته ولوجود المادة
الوافرة واذا كان كذلك فهو يصدر مثل هذا الفعل عن ذاته دائما او في اكثر الامر صدورا طبيعيا
انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته
وحينئذ يكون تاديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى الشرائط واحوال خارجة عن ذاته وحينئذ اما
ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه دائما فيكون تاديه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون
وقد لا يكون وحينئذ اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون تاديه منه

انية كان فيقال للسبب الجنى مذا تية والسبب الاتم الحصول مع الشرايط والسبب الاكثرى الحصول معها
انها اسباب ذاتية وغاياتها غايات ذاتية والسبب المتساوى الحصول واللاقلى الحصول اذا نسب الى
مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة معه على التساوى او الاقلية انه سبب اتفاقى ايضا وغاية
ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقى وغايته غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس
الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه مسامتا لمواضع الغارس يكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر مع
عدم المانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان
سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية ككونه للبناء او
للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر انها ليست على
الكنز هناك لم يكن ملاسيب للمثل له سببا بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية للسبب
بل هو غاية لسبب بالعرض فالسبب الاتفاقى سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية
وظهر ايضا بطلان راى من رأى كون الغالب لو ما الاتفاق وانكر ايضا نعم وذلك لان ما بالعرض
مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب الهى مستور عن العقل فلعله اراد به مبدأ
غاية البعد وقد ذكرنا تاويله فى كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى اثبتوا
للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة** فى اقسام
احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقا اى سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد
تطلق على كل ما يحتاج اليه علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور اولا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة
منها لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشئ لان العلة العرضية ايضا
كما مر انها علة بالعرض بمعنى انها يسند عنها الشئ بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ فى
الشفاء قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبايع البسائط والمركبة ان يكون مصدر
الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن
القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيولات البسائط
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغائية البسيطة
كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل العدو للبس الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل
بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى
ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة
كصورة النطفة لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة
كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية
فالفاعل الكلى ما يكون غير موازن لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئى كهذا
الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئى فاما العلة الشخصية لمعلول
شخصى او العلة النوعية لمعلول نوعى مساو له فى مرتبة العموم والخصوص ومثل بالمثال الذى ذكره

وعلى هذا القياس في المادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالانتقام بدلاً من الظالم مطلقاً وكطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كالانتقام من غريمه فلان وكهذا الجلوس على هذا السرير وايضاً اما ذاتية او عرضية اي بالذات وبالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف فمن ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلاً ويكون ذلك الفعل مزيلاً لضد ممانع ضده فيقوى الضد الآخر فينسب اليه فعل ضد الآخر مثل السقمونيا اذا برد باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلاً لمانع شيئاً عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب منع ضد مثل مزيل الدعامة عن حائط فانه يقال هو هادم الحائط ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبراً باعتبار لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض الثانية كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطب هو بناء فيبني لانه بناء لا لانه طبيب او يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او الارادة متوجهاً الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض منها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه مبدأ لهبوط فاتفق ان وقعت هامة في ممره فانحى عليها بثقله فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلاً الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك فليستحب قدومه ان كان يتبعه امر محمود ويتيمن به او يستحب بعده ان كان يتبعه امر محذور ويتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر واما المادة بالذات فهي التي لاجل نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف فمن ذلك ان تؤخذ المادة مع الصورة المضادة للصورة وتزول بحلولها فتؤخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يؤخذ الموضوع موضوعاً مع صورة ليست داخلة في كون الموضوع موضوعاً وان لم يكن ضداً للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعاً مثل قولنا ان الطبيب يعالج فانه ليس انما يعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي والتي بالعرض فمثل البياض والسواد لو ربما كان نافعاً في التي بالذات مثل صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يقال للساكن في السفينة انه منتقل ومتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي تنحو الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب الدواء وشرب الدواء لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعاً والاول هو الخير او المظنون خيراً ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل فغايته الشبع وذلك

لازم للغاية لا غاية بل الغاية هو كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان
الغرض قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون للحركة متوجهة
لا الى غاية فيها وهو مثل اللحجر الهابط ومثل من يرمي طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفاء والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة
العرضية تقع باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية
اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء ما بالمعلول كان العلة
بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام
هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو الذي
ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يقيئا ولم يفعل والمادة العامة لا تفارق
الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لا تفارق الجزئية وهو مثل حد الشيء وفصله او خاصته
والغاية العامة كانها للصفراء يشرب الترنجبين ويشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل لقاء زيد
صديقه فلانا كذا في الشفاء وقوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة
الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص
فان الهواء المغير مطلقا جنس للهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء والمغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء
كما انه مغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه ايضا مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة
هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين الاثر مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة
مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيد كذي الزوايا له والغاية
القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك
كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في باقي العلل وهذا اخص اعتبار
العلة الى المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق
بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المعتبر
بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة
لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارح وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم
النوع عن الاعتبار ولكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك لان الاشتراك ايضا عام فالتقسيم
فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة عليحدة فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر

المسئلة الثامنة في احوال العلل وقع فيها اشتباه فقيل ان السكونات الحادثة عدمية من جملة
مبادئه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متغير

مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان بالجملة للصورة والصورة العامة

او مستكملا

او مستكملا وحادث كائن فان له زيادة معنى وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من
كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كان بصفة ما
فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت
فبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة
وعدم لها كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما
اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال
شيء عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما للحركة التي هي موجودة
له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل
لا بد ان يكون له ذات وجدت ناقصة وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط في ان يكون
الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون
الكمال او الصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه
متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل له تغير او استكمال فرفع العدم
يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم
فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ ان كان كل ما لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء
آخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من
وجوده ملازما اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدأ من غير تقدم ولا تأخر فليس
العدم مبدأ له ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه من غير انعكاس
فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجا اليه في ان يكون الجسم متغيرا او
مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تأمل فالمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطرنا الى اثبات امر حادث
والى عدم سابق واما ان هذا الحادث في هذا الكائن هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان
مقارنا لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك
بل يجب ان نضعه للطبيعي وضعا ونقنعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الاولى انتهى كلام الشفاء
منه ان كون عدم الحادث مبدأ او محتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات على الحقيقة لا بمجرد مقارنته
لما هو مبدأ له اعني مادته على رأي الحكماء او فاعله على رأي المصنف والمتكلمين من نفى حاجة الحادث الى
سبق مادة عليه فانه لم يكن من المبادي العرضية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
اي لكونه مقارنا لما هو فاعل له او مادة له كما عرفت ان كانا متقدمين على المع بالزمان لكون
تقدم العدم زمانيا لا محالة وفيه ضعف ان كون المقارن لما يتقدم بالزمان على المع مصححا لاطلاق
العلة والمبدأ بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتأمل والاولى على تقدير
كونه مبدأ بالعرض ان يعلل بكونه علة لما هو مقارن للمع اعني وصف الحدوث فاذا نسب الى موضوعه
اعني وجود المع يكون علة له بالعرض لكن فيه انهم انما عدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث

لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل
في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير ان كان
موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين
واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة كما
فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يعده على حدة من اقسام
العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر
للذهن تصفحا عما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته
وقد سبق تحقيقه وانما ذكره هنا لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود
زائدا على الماهية فاسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية
وهما خارجتان عنها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة الممكن في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل
حاجته اليهما انما هي في تقوم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من
كونهما معدودين في العلل فيظن ان حاجة الممكن اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق
فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته واعترض بان الممكن يفتقر الى
بعض علله في تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فاجاب
بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر
انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقاره الاثر في
تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام
يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق في تلك
في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من كون
نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح
وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب
الى ان العدم اولى ببعض الاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هي في عدمه
الى سبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا في الحركة اي لا بد لعدم
الحركة ايضا من سبب لما عرفت من نفي الاولوية مطلقا **المسئلة التاسعة** في بعض احوال العلة
المعدة ومنها ما يقرب المعلول الى علته وقيل الاعداد هو التهيؤ فالمعد هو الذي يهيئ المادة ويعدها
لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد يدبرها في الاعداد والتقريب للمادة
بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريبه الى
البعيد كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها ... الحركة الواقعة في المسافة ... بعد المنتصف الى الغاية
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف
وهما متماثلان او مخالف كالحركة المؤدية الى السخونة وهي هنا الغاية او ضد كالحركة الى الفوق المؤدية

الى الحركة الى سفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد
يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة
ايضا ذاتية له قد فرغ من
تسويد هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب على يد
احقر العباد
محمد حسين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين وبعد فقد تم هذا الكتاب المستطاب
المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام بعبارة اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة الحقير الفقير
عبد الحسين بن المرحوم المبرور المغفور تاج الادباء فخر الفضلاء آخوند ملا محمد علي الخوانساري المولد طهراني
المسكن الذي بذل جهده بانطباع كتب الفقهية والرسائل النحوية مع شدة الاهتمام في تصحيحه وتكثيره
وامتياز غثه وسمينه حتى صار مشهورا بين العلماء ومعروفا عند الفقهاء شكر الله نعم سعيه على
انتشار كتب الاخبار وترويج رسايل علماء الاخيار ولما وفق الله ولده باقتفاء آثاره وتكسب
اطواره طابق النعل بالنعل بذل سعيه على انطباع هذا الكتاب المستطاب الذي كان مطبوعا
عند العلماء والطلاب فهم مرجو منهم ان يستغفرون لوالد المبرور وان يطلبوا من فضل الله تعالى
التوفيق لولده الصالح بانطباع رسايل الشريفة وكتب المنيفة وكان تحرير ذلك في شهر صفر
سنة ١٢٩٩